INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN AL-ANDALUS

Manuela Marín

COLECCIÓN MAPFRE

Colección Al-Andalus

INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN AL-ANDALUS

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Manuela Marín
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-429-1 (rústica)
ISBN: 84-7100-430-5 (cartoné)
Depósito legal: M. 23578-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

MANUELA MARÍN

INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN AL-ANDALUS

EDITORIAL
MAPFRE

Para Diego

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

I. POBLACIÓN Y ETNIAS 15

Linajes árabes 15
Muladíes 22
Beréberes 26
Otros elementos de la población 41
Minorías religiosas 46

II. LOS MUSULMANES DE AL-ANDALUS 63

Preceptos y devoción 63
La oración 67
La limosna 96
El ayuno 101
La peregrinación 105
Ascetas, místicos, heterodoxos 112
Ascetismo y misticismo en al-Andalus 113
Heterodoxos 135

III. LOS ULEMAS DE AL-ANDALUS 147

Los ulemas en la sociedad andalusí 147
La formación de los ulemas 154
Transmisión oral y palabra escrita 165
En torno al príncipe 173

IV. LA VIDA PRIVADA 177

Onomástica 177
La familia y la mujer 182

Residencias privadas 191
El individuo y su cuerpo 193
El ocio 210

APÉNDICES

Fuentes y Bibliografía 219

Índice onomástico 231

Índice toponímico 237

INTRODUCCIÓN

Las páginas que siguen tratan de iniciar al lector en algunos aspectos de la vida de los andalusíes. Quieren también comunicar a todo aquel que pueda sentirse atraído por su título algo del interés y entusiasmo que pueden ponerse en el estudio de los siglos pasados; algo de la curiosidad inagotable que despierta en el investigador la existencia de todos los seres humanos que nos han precedido. Esta curiosidad no siempre es recompensada; es frecuente que la frustración se apodere de quien intenta recomponer, con escasísimos y fragmentarios materiales, el devenir histórico de una comunidad de individuos. El historiador se pregunta entonces qué hacer con un rompecabezas en el que faltan las piezas fundamentales; cómo interpretar, por otro lado, una sociedad cuyo contexto ideológico le resulta tan lejano en el tiempo como desconocido en muchas de sus claves. Y la respuesta suele ser que, aun expresando dudas y precauciones, es necesario ir avanzando hipótesis y recomponiendo las zonas de sombra; ir hilvanando textos, uno junto a otro, hasta poder obtener una imagen, siquiera borrosa, del pasado.

Los protagonistas de este libro son, como ya he dicho, los andalusíes: los habitantes de lo que los autores árabes llamaron al-Andalus, es decir, el territorio de la península Ibérica en el que floreció la cultura árabe islámica desde el siglo II/VIII hasta finales del IX/XV. Este ámbito temporal habría necesitado de mucho mayor espacio para un estudio de este tipo y se ha considerado conveniente reducirlo a un período más breve: aquel que abarca desde el inicio de la historia andalusí (93/711) hasta los últimos años del siglo V/XI, cuando la llegada de los almorávides terminará con la existencia de un al-Andalus como entidad política independiente —aunque fragmentada—, pasando el te-

rritorio a formar parte de un «imperio» norteafricano primero y quedando luego reducido al reino de Granada. En estos siglos, que verán la llegada de la dinastía omeya, su ascenso y transformación en un califato propio y su desintegración en los pequeños principados de Taifas, se fue formando una sociedad cuyos signos más distintivos eran la religión islámica y la cultura árabe.

Importadas ambas del Oriente Próximo, mantuvieron con las regiones del Norte de África y del Mediterráneo oriental unas relaciones intensas y continuadas. Pero aquí, en este extremo occidental del mundo entonces conocido, los andalusíes crearon una forma de vida propia, que a las aportaciones orientales añadía características peculiares y distintivas; no sólo porque la cultura árabe-islámica asimiló y adaptó las realidades previas a su implantación, sino también por la dinámica interna de los elementos que la componían.

He intentado presentar al individuo andalusí, en primer lugar, por medio de su definición como tal ante la sociedad. Ésta se produce, antes que nada, por su nacimiento: se nace árabe, beréber o muladí (así se califica a la población local convertida al Islam). Se puede ser, además, libre o esclavo, condición que acompaña desde la cuna o que se sufre como consecuencia de las guerras y el tráfico comercial de personas. Del mismo modo, aunque la religión suele acompañar al nacimiento, es algo que se puede cambiar, y de hecho el proceso de conversión al Islam de la población local es lo que produjo la aparición gradual de una sociedad mayoritariamente islámica. Por ello, también he centrado mi atención en los andalusíes musulmanes, más que en las minorías cristiana y judía.

Desde ese punto de partida, el segundo capítulo del libro está dedicado a las prácticas religiosas de los andalusíes, a su vivencia del Islam en los ritos ordinarios y en las devociones más usuales, pero también al estudio de los individuos para quienes la religión era algo más importante que un conjunto de actividades rituales y que consagraban sus vidas al perfeccionamiento de sus almas a través de la ascesis. Un tercer capítulo está centrado en las individualidades de los ulemas, depositarios y transmisores, en primer lugar, del saber religioso, pero también de otros muchos conocimientos que en su conjunto componen una parte fundamental del legado cultural de al-Andalus.

Finalmente, el andalusí se definirá por su existencia como persona privada, que tiene un nombre, un cuerpo y un género; un individuo, en

fin, que goza de la vida y aprecia sensaciones de toda índole en el mundo que le rodea, fuera del ámbito estrictamente religioso y del saber.

Soy consciente de que este repertorio de temas no agota, ni mucho menos, las posibilidades que ofrece el estudio de la sociedad andalusí a través de los individuos que la componen. Por mencionar sólo algunos de los que aquí no se analizan: relaciones económicas y de poder, grupos y «clases» sociales, instituciones... cada uno de los cuales daría por sí mismo material suficiente para un estudio monográfico. Al limitar voluntariamente el ámbito temático, he seguido tanto mi inclinación personal hacia determinados aspectos de la vida andalusí como la creencia de que, en su mayor parte, éstos no han sido objeto de atención suficiente; por otro lado, creo que ofrecen al lector un conjunto de datos nada despreciable.

Me ha parecido también que era importante trasladar directamente al lector la voz de estos andalusíes cuya vida intentaba recuperar. Por ello, siempre que ha sido posible, he incluido textos, relatos, anécdotas o fragmentos literarios que permitiesen apreciar cómo se veían a sí mismos y a los demás; cómo se presenta, ante el investigador que vive tantos siglos después, la imagen propia de unos individuos y una sociedad. Salvo contadas excepciones, todos estos textos proceden del período cronológico acotado para su estudio.

El material utilizado para ello procede tanto de fuentes árabes como de estudios y traducciones publicados, en su mayor parte, por arabistas españoles. Gracias a estos trabajos, que continúan una tradición no muy larga —poco más de un siglo— pero sí intensa y fructífera, existe ya la posibilidad de realizar aproximaciones de conjunto a muchas facetas de la historia andalusí. Y aunque todavía queda mucho por hacer y estudiar, el futuro parece prometedor si las circunstancias favorecen y apoyan el cada vez mayor interés por los estudios árabes.

Algunas consideraciones finales de carácter práctico: no he intentado ser exhaustiva en la bibliografía, que responde únicamente a las citas del texto. Éste no es un libro para especialistas, sino para personas que desean iniciarse en el conocimiento de al-Andalus y que podrán ampliarlo a partir de los textos y estudios citados. Sí he mantenido las convenciones científicas para un trabajo de estas características. Por tanto, la transcripción del árabe se ajusta a las normas de las revistas *Al-Andalus* y *Al-Qanṭara* y las fechas figuran siempre de forma doble (la primera corresponde a la Hégira y la segunda a la Era Cristiana).

I

POBLACIÓN Y ETNIAS

Linajes árabes

Una de las características más señaladas de la cultura árabe es su interés por las genealogías y la enorme cantidad de obras dedicadas a este tema que se escriben desde los comienzos del Islam. Al-Andalus no fue una excepción en este sentido y, aunque no todas las obras compuestas sobre este tema se han conservado, se cuenta con algunos textos de gran importancia. El estudio de los linajes árabes debe tener siempre en cuenta la tradicional división en dos grandes grupos de tribus que se corresponden con las procedentes del norte de la península Arábiga, o *ᶜadnāníes* (porque se supone que descienden de ᶜAdnān) y las originadas en el sur de la península, *qaḥṭāníes* (descendientes de Qaḥṭān) o, también, yemeníes.

Esta división se reflejó en toda la historia del Islam oriental, siendo vigente también en al-Andalus, donde *kalbíes* y *qaysíes* (tribus del sur y del norte, respectivamente) se enfrentaron en la época del emirato dependiente, trasladando a la península Ibérica la tradicional enemistad que mantenían en Oriente [1].

Tener un origen puramente árabe equivalía, en la práctica, a una especie de título de nobleza. Ello explica también el interés en la composición de obras relacionadas con las genealogías árabes, a través de las cuales se podía comprobar la ascendencia tribal y su vinculación con cada uno de los grandes grupos en que ésta se dividía. En el

[1] Véase E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, pp. 22 y ss.

siglo IV/X, el historiador Aḥmad al-Rāzī escribió una obra titulada *Libro sobre las genealogías de los más ilustres hombres de al-Andalus*; aunque desgraciadamente no ha llegado hasta nuestros días, muchos autores posteriores lo utilizaron para sus propias composiciones. Entre las conservadas, indudablemente la más conocida es la *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab* (*Colección de los Linajes de los árabes*), debida a la pluma del famosísimo polígrafo cordobés Ibn Ḥazm.

En la *Ŷamhara*, Ibn Ḥazm no sólo proporciona una recopilación de todas las informaciones conocidas sobre las genealogías de los árabes, sino que también añade datos sobre el establecimiento y difusión de las familias de origen árabe en al-Andalus. Tomando como base el utilísimo trabajo que a esta obra dedicó don Elías Terés [2], puede observarse cuáles fueron los principales linajes de origen árabe que se establecieron en al-Andalus, y dónde lo hicieron.

Entre las tribus *ᶜadnāníes*, Ibn Ḥazm destaca especialmente, como es lógico, a los omeyas. Pero también registra la presencia de *zuhríes* en Béjar y Badajoz; *kināníes* en Algeciras, Sidonia y Murcia; *asadíes* en la Alpujarra; *muzaníes* en Baena; *tamīmíes* en Talavera; *ᶜabsíes* en Úbeda; *murríes* en Elvira y Sevilla; *kilābíes* y *qušayríes* en Jaén..., además de muchos otros linajes árabes del norte, que tuvieron descendencia en Córdoba o se dispersaron por otros lugares. Lo mismo puede decirse de las tribus *qaḥṭāníes*, entre las cuales Ibn Ḥazm señala toda una serie de familias de origen *awsí* o *jazraŷí*; *azdíes* en Lucena, *jiyāríes* de Sevilla, *hamdāníes* en Elvira, *ŷuḏāmíes* y *lajmíes* en Sidonia, Algeciras y Sevilla, *tuŷībíes* en Aragón; junto a ellos, cuenta Ibn Ḥazm el origen árabe del sur de muchas familias dispersas por todo el territorio andalusí.

La información que suministra Ibn Ḥazm puede complementarse con otras fuentes históricas. A través de ellas, se puede reconstruir la introducción en al-Andalus de contingentes humanos de origen árabe, desde los que formaron parte de la invasión de 93/711 hasta los sirios que llegaron en 123/741 bajo el mando del general Balŷ b. Bišr y que se instalaron, por circunscripciones militares, en Reyyo (el *ŷund*, ejército del Jordán), Sidonia (el de Palestina), Niebla y Sevilla (el de Emesa), Jaén (el de Qinnasrīn), Elvira (el de Damasco) y Murcia y el Algarve

[2] «Linajes árabes en al-Andalus según la "Ŷamhara" de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, XXII, 1957, pp. 55-111 y 337-376.

(el de Egipto). La llegada a al-Andalus del primer omeya y su toma del poder atrajeron también una cierta emigración hacia la península de miembros y clientes de la familia omeya.

A pesar de estas informaciones históricas y genealógicas, parece claro que el número de árabes de origen nunca debió ser muy alto. Fuera de un corto número de familias de *nasab* («cadena genealógica») indiscutible, muchos de los «apellidos» que vinculan a un personaje con una tribu árabe responden a una realidad muy diferente basada en la existencia de lazos de clientela (*walā'*) con otro personaje —éste sí de origen árabe— o, simplemente, en las pretensiones de presumir de un linaje de prestigio. Luis Molina ha publicado recientemente un trabajo [3] sobre 61 familias andalusíes cuyo examen, desde este punto de vista, es revelador, aunque hay que hacer la salvedad de que en su mayor parte se trata de familias de sabios, de ulemas, grupo social muy específico [4]. El marco cronológico abarca hasta comienzos del siglo v/xi. De estas 61 familias, dieciséis aparecen como de origen árabe, en algunos casos con ciertas dudas en cuanto a la verosimilitud de la cadena genealógica. De las 45 restantes, doce tienen un origen desconocido, claramente no árabe en su mayor parte; quince proceden de clientes de los omeyas, ya en Oriente, ya en al-Andalus; cinco son *mawālī* («clientes») de tribus o personas árabes, dos llevan una *nisba* («apellido») árabe aunque no lo sean; dos descienden de un *mawlà* oriental y cinco son beréberes. Además, de tres de estas familias se sabe que descendían de un esclavo manumitido por ᶜAbd al-Raḥmān I.

A pesar de lo reducido de la muestra y, como ya se ha indicado, de lo restringido del campo social examinado, parece evidente que el origen de estas familias refleja una diversidad que debió de ser la tónica general, al menos en la sociedad urbana. Dentro de esta diversidad, los árabes de origen, real o supuesto, no pasaban de ser una minoría. Los orígenes «desconocidos» se refieren, sin duda, a personajes cuyos antepasados, pertenecientes a la población local, se convirtieron al Islam, y lo mismo puede decirse de los *mawālī*, tanto orientales como autóctonos. Los «clientes» tomaban, al adscribirse a una tribu árabe o a una persona de este origen, el mismo denominativo tribal.

[3] «Familias andalusíes: los datos del *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī», *EOBA, II*, Granada, 1989, pp. 19-99.

[4] Véase *infra*.

Ello explica la abundancia de estas *nisbas* en los repertorios biográficos: en una gran parte y aunque no siempre se indica, se trata de descendientes de *mawālī*.

A pesar de esta relativa escasez numérica, los linajes árabes mantuvieron siempre su importancia social y de ello es prueba el que determinados personajes se atribuyeran este origen, aun sin poseerlo. Hasta comienzos del siglo V/XI, no se nombra un juez supremo de Córdoba de origen muladí, lo que es indicativo de que determinados cargos se daban con cierta preferencia a personas que gozaban de esta especie de nobleza de sangre que era el ser árabe. Este orgullo étnico se trasluce también en muchas biografías de personajes diversos, en las que se indica, dentro de la cadena onomástica, cuál de los antepasados entró en al-Andalus y en qué circunstancias, como garantía y prueba documental de lo que se afirma. Para ello, tan importante es ser de origen propiamente árabe como descender de un *mawlà* oriental de algún personaje de prosapia, especialmente de la familia omeya. Entre los muchos ejemplos que se podrían traer a colación, mencionaré algunos, extraídos de la obra de Ibn Al-Abbār *Al-Ḥulla al-siyarā'* [5]: los Banū Abī ᶜAbda, familia de altos funcionarios cordobeses, descienden de ᶜAbd Allāh b. Ŷābir, esclavo del califa omeya de Damasco, Marwān b. al-Ḥakam, manumitido después de la batalla de Marŷ Rāhiṭ, y cuyo descendiente, Ḥassān b. Malik, entró en al-Andalus en 130/747. Este Ḥassān b. Malik conocía a ᶜAbd al-Raḥmān I ya en Oriente, antes de su venida a al-Andalus, y esa amistad y sus vinculaciones de clientela con la familia omeya debieron de estar en el origen de su rápida incorporación a importantes tareas administrativas, como el gobierno de varias provincias. Otra familia cuyo origen puramente árabe se hace constar es la de los Banū Aḍḥà, cuyo primer representante, llamado Jālid, fue el primero de los árabes de procedencia siria que nació en la cora [6] de Elvira. Con la expedición de Balŷ entró en al-Andalus otro *mawlà* de los omeyas, Umayya b. Yazīd b. ᶜAbd al-Raḥmān, de quien descienden los Banū Ḥawṭara, familia también de altos funcionarios, visires y secretarios.

[5] Sobre este tema, véase mi artículo «Orígenes de las familias de al-Andalus en la época omeya según la obra de Ibn Al-Abbār *Al-Ḥullà al-siarā*», *Actas del Congreso «Ibn al-Abbār y su tiempo»*, Valencia, 1990.

[6] Del árabe *kūra*, división territorial.

Estos ejemplos son significativos, sobre todo porque no son aislados: se podía llegar a puestos importantes sin ser de origen árabe, pero esta cualidad se encuentra en el inicio de la buena fortuna de muchas familias. Y de ahí, como ya se ha dicho, la pretensión de serlo de quienes sólo podían realmente reclamar un origen muladí. El autor de la *Historia de los jueces de Córdoba* (*Quḍāt Qurṭuba*) recoge a este respecto una anécdota reveladora. Se trata del juez Aḥmad b. Baqī b. Majlad (m. 324/935-6), hijo del importante tradicionista cordobés Baqī b. Majlad [7]. El nombre de este juez salió en cierta ocasión en la tertulia del entonces príncipe heredero al-Ḥakam, que luego sería el segundo califa cordobés (al-Ḥakam II, al-Mustanṣir bi-llāh). Al-Ḥakam afirmó que según le habían informado, al ser preguntado Aḥmad b. Baqī por los orígenes de su familia, había contestado simplemente que tenían relación de clientela con una mujer de Jaén. Esta admisión clara de la falta de «nobleza» de sus antepasados hizo reflexionar al príncipe heredero, que comentó al respecto: «Si él quisiera, podría presumir de descender de la más noble progenie, porque, después de todo, nadie se atrevería a desmentirle» [8].

Una muestra más del orgullo étnico de ser árabe, en este caso de una época muy temprana, puede verse en una famosa anécdota protagonizada por uno de los jefes *qaysíes*, al-Ṣumayl b. Ḥātim. El texto que la relata se encuentra en la *Historia de la conquista de al-Andalus* (*Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*) de Ibn al-Qūṭīya [9], y dice así:

> Se cuenta de al-Ṣumayl que pasó un día junto a un maestro que estaba dando clase a unos muchachos y les leía (una aleya coránica):
> — Esos días los hacemos suceder entre los hombres [10].
> — Entonces al-Ṣumayl exclamó:
> — Los hacemos suceder entre los árabes.
> — Entre los hombres —replicó el maestro.
> — ¿Así es cómo fue revelada esta aleya? —preguntó al-Ṣumayl.
> — Sí, así es.

[7] Sobre el cual véanse los trabajos de M.ª L. Ávila, «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad», *Al-Qanṭara*, VI, 1985, pp. 321-367, y de M. Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, I, 1980, pp. 165-208.

[8] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Historia de los jueces de Córdoba*, trad. de J. Ribera, p. 239.

[9] Ed. y trad. de J. Ribera, pp. 40/31.

[10] *Corán*, III, 134, trad. J. Vernet.

> — ¡Por Dios! —dijo al-Ṣumayl—; pues parece que de este modo estaremos mezclados con esclavos, plebe y gente vil.

Más adelante se verá que en determinados momentos se produjeron conflictos, algunos muy agudos, entre árabes y muladíes. En parte, estos conflictos se reflejaron en la producción literaria, siguiendo una evolución que ya se había manifestado en las tierras orientales del ámbito islámico, donde desde finales del califato omeya aparece una línea de tensión social entre musulmanes de origen árabe y *mawālī*, conversos o descendientes de conversos de origen local. Esta tensión produce, entre otras cosas, una reacción que puede calificarse de anti-árabe, por parte sobre todo de los musulmanes de origen persa, y que se conoce con el nombre de *šuᶜūbīya* (de la palabra árabe *šuᶜūb*, «pueblos», plural de *šaᶜb*). Los partidarios de la *šuᶜūbīya* reclamaban su superioridad cultural sobre los árabes, todo ello, bien entendido, dentro del marco de la cultura árabe-islámica.

Este movimiento también se conoció en al-Andalus y sus testimonios literarios y biográficos han llegado, en parte, hasta nosotros. Dos son los personajes que pueden escogerse como ejemplo de esta actitud hacia el orgullo del linaje árabe, y los dos llevan en su *nasab* un nombre revelador: Garsiya, arabización de García.

El primero de ellos es el juez de Córdoba ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Saᶜīd b. Muḥammad b. Bišr b. Garsiya (m. 422/1030), al que se ha hecho alusión, puesto que parece ser que fue el primer muladí que tuvo la categoría de juez supremo en la capital cordobesa. En el artículo que a este personaje dedicó F. de la Granja [11], se recogen textos biográficos en los que se considera a este Ibn García de la siguiente forma:

> Seguía de modo patente la *šuᶜūbiyya* o vanagloria de linaje. Solía recitar el versículo coránico «El más noble de vosotros a los ojos de Dios es el que es más piadoso» [...] fue un hombre de viles intenciones, partidario de la *šuᶜūbiyya*, dando al traste con el honor. Orgulloso, hablaba con lenguaje duro, despreciando los eufemismos [12].

[11] «Ibn García, cadí de los califas ḥammūdíes (nuevos datos para el estudio de la "šuᶜūbiyya" en al-Andalus», *Al-Andalus*, XXX, 1965, pp. 63-78.

[12] Traducción de F. de la Granja, *loc. cit.*, pp. 75-76.

El versículo coránico a que alude este texto (*Corán*, XLIX, 13) es precisamente aquel en que se menciona la palabra *šuᶜūb*, que dio nombre a la actitud que se reprocha a Ibn García. Hay que tener en cuenta que el autor del texto citado no es otro que el gran historiador andalusí Ibn Ḥayyān, que a su prosapia árabe unía firmes convicciones proomeyas; el juez había sido nombrado para su cargo, que desempeñó durante algo más de doce años, por los califas *ḥammūdíes*, beréberes a los que Ibn Ḥayyān sólo podía considerar como usurpadores del legítimo poder de los árabes omeyas. La «vanagloría del linaje» de que se acusa a Ibn García es precisamente la opuesta a la que mantienen los árabes, puesto que insiste en la igualdad fundamental de todos los orígenes étnicos, con independencia de su procedencia.

El segundo Ibn García no tiene ninguna relación de parentesco con el primero. Abū ᶜĀmir Aḥmad b. Garsiya era, según su biógrafo, «de los hijos de los cristianos vascones y fue hecho prisionero cuando niño» [13]. Fue llevado a Denia, donde se había establecido la taifa eslava fundada por Muŷāhid al-ᶜĀmirī. En aquella corte de gran esplendor literario y científico [14], Abū ᶜĀmir, convertido al Islam, fue educado para convertirse en un *kātib* (secretario) y alcanzó un perfecto dominio de la lengua y la literatura árabes. Pero Ibn García es conocido sobre todo por ser el autor de una famosa *Risāla* (epístola) en contra de los árabes, que es el más interesante testimonio que se conserva sobre la *šuᶜūbīya* en al-Andalus [15].

Ibn García establece en su epístola la superioridad de los pueblos no árabes, descendientes de los reyes persas o bizantinos, rubios, valientes guerreros y creadores de ciencia. A estos elogios, va uniendo el autor toda una serie de términos despectivos dirigidos hacia los árabes. En su argumentación encuentra un escollo: Mahoma, el profeta del Islam, era árabe. Pero además de justificar este hecho por medios retóricos (como afirmar que el oro puede encontrarse entre la basura), Ibn García va más allá, insistiendo en que el mensaje religioso de Mahoma

[13] Ibn Saᶜīd, *Al-Mugrib fī ḥulà al-Magrib*, El Cairo, 1953, II, pp. 406-407.

[14] Sobre la cual véase Rubiera, M. J., *La Taifa de Denia*, Alicante, 1985.

[15] El texto ha sido objeto de varias ediciones; aquí se utilizará la contenida en Ibn Bassām, *Al-Ḏaŷīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*, ed. I. ᶜAbbās, Beirut, 1979, III, pp. 704 y ss. Hay una traducción inglesa de J. T. Monroe, *The Shᶜūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*, Berkeley, 1970.

está dirigido a todos los hombres, iguales ante Dios por su condición de musulmanes.

La epístola de Ibn García fue objeto de una serie de refutaciones que no vamos a comentar aquí; lo que interesa destacar de ella es, esencialmente, lo ya dicho: la expresión de una postura de reacción ante las pretensiones de superioridad de los árabes que —no hay que olvidarlo— se traducían en una situación política y económica ventajosa. Y también hay que recalcar que esta protesta se realiza en nombre de los principios islámicos, desde la seguridad de que la religión musulmana ofrece un sentido igualitario dentro de la comunidad (*umma*).

Muladíes

Este término, que proviene del árabe *muwallad*, se aplica a aquellos componentes de la población andalusí de origen autóctono: son los pobladores de la península que se convierten al Islam o sus descendientes. El proceso progresivo de islamización se acompaña de una paralela arabización, imprescindible para integrarse en una sociedad musulmana. Los conversos adquieren por tanto nombres típicamente islámicos y se observa incluso una preferencia por aquéllos más significativos en este sentido, como el del Profeta (Muḥammad) o nombres teóforos, como ᶜAbd Allāh («el siervo de Dios»). Es éste un fenómeno general durante la expansión islámica de los primeros siglos y que puede observarse claramente mediante el estudio de las «cadenas onomásticas», es decir, de los nombres de persona, a los que se une normalmente el del padre, abuelo, bisabuelo, etc. El análisis de estas «cadenas» ha permitido extraer datos sobre la curva de conversiones al Islam; R. Bulliett ha estudiado este fenómeno a base de fuentes sobre la historia de Irán, habiendo observado la popularidad de varias clases de nombres entre los nuevos conversos [16]. Sus conclusiones para al-Andalus [17] son interesantes aunque discutibles. En efecto, su estudio se

[16] R. Bulliett, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Harvard University Press, 1979.

[17] *Op. cit.*, pp. 114 y ss.

basa en el análisis de las cadenas onomásticas que contienen un nombre no árabe; parece evidente que la persona que lleva este nombre es el padre del primer converso al Islam de la familia, el cual dará ya nombres árabes a sus hijos. Bulliett ha localizado 154 líneas genealógicas de estas características, que son las que le han servido para establecer la curva de conversión al Islam en la península Ibérica. Sin embargo, en la literatura biográfica andalusí se da un fenómeno bastante corriente, que consiste en la aparición de genealogías muy breves (sólo con dos o tres eslabones) de nombres totalmente árabes. En muchos casos, esta concisión en la cadena onomástica puede representar un origen no árabe que no se desea reflejar de forma evidente; es preferible no mencionar los nombres de los abuelos que indicarían claramente la existencia de un linaje local. Por tanto, parece difícil establecer conclusiones sobre la conversión al Islam sin tener en cuenta el proceso de ocultación de datos que parece desprenderse del estudio de las genealogías conservadas.

La población local que adopta la nueva religión (y la nueva lengua) puede hacerlo espontáneamente, ya que no está obligada a hacerlo; como es lógico, muchas de estas conversiones se producirían por el deseo de acomodarse a los usos de los nuevos señores y de disfrutar de las ventajas de ser miembro de pleno derecho de la comunidad. Estas motivaciones pueden aplicarse a los diferentes estamentos de la sociedad pre-islámica; desgraciadamente se carece de noticias sobre la conversión de campesinos o de las capas medias y bajas de la población urbana. En cambio, se conservan informaciones de interés acerca de familias de alta posición, cuya conversión al Islam les permitirá conservar o incluso aumentar sus privilegios sociales y económicos.

Entre los varios casos de este tipo que podrían citarse, destaca la conocida familia de los Banū Qasī, que dominará la historia del Aragón islámico hasta el siglo IV/X [18]. Los Banū Qasī aparecen en las crónicas árabes a partir de Mūsa b. Fortún b. Qasī, que lucha a favor del emir de Córdoba, Hišām I, (172-180/788-796) y que desciende del conde Casius, convertido al Islam en tiempos de la conquista. La familia conservará el «apellido» de este primer converso, y nombres de origen no árabe como el de Fortún o Lubb («Lope») que aparecen de

[18] Véase Viguera, M. J., *Aragón musulmán*, capítulo III.

forma insistente en las genealogías de todos ellos. Por otro lado, y debido a las peculiares características de la región, «marca» fronteriza en la que se forman poderes locales, no sólo los Banū Qasī forman una auténtica dinastía cuasi-independiente, sino que refuerzan sus alianzas mediante matrimonios con la familia vascona de los Íñigo Arista.

Los Banū Qasī son, sin duda, una familia muladí de carácter excepcional, ya que mantuvo un poder político que llegó a hacer que uno de ellos —Mūsà b. Mūsà— fuera considerado como «el tercer rey de España». Entre los ulemas, se dan también casos de apelativos familiares de claro origen hispánico; su pervivencia parece indicar que se trataba de orígenes de los que sus portadores se consideraban orgullosos o que, al menos, no consideraban necesario ocultar. En algún caso esta ascendencia, difícilmente comprobable, llega a personajes semilegendarios, como el conde don Julián, señor de Ceuta. De él se afirmaba que descendía el alfaquí cordobés Ayyūb b. Sulaymān b. Ḥakam b. ᶜAbd Allāh b. Balakāyuš b. Ulyān (Julián) al-Qūṭī, (m. 326/937). Como puede observarse, esta cadena onomástica, de ser cierta, significaría que el nieto de don Julián habría sido el primer musulmán de la familia [19]. Los biógrafos de Ayyūb b. Sulaymān subrayan, junto a sus cualidades como sabio, la nobleza (*šaraf*) de sus orígenes, ya que el Islam entró en la península gracias a la intervención de su antepasado [20]. Los Banū Jaṭṭāb de Murcia, también conocidos como Banū Abī Ŷamra, descendían por línea materna del famoso Teodomiro, señor de Murcia, cuyo pacto con los conquistadores musulmanes se ha conservado en algunas fuentes árabes [21].

No siempre, sin embargo, las familias de conversos podían aducir estos títulos de «nobleza»; entre aquellos cuyo nombre se conserva, es evidente que hay muchos que descienden de conversos de origen mucho más humilde. Al no haber motivo de vanagloria, las informaciones sobre el primer antepasado que se convierte al Islam se ocultan o desaparecen. En otros casos, se crean lazos de clientela (*walā'*) con los emires omeyas y el hecho sí se menciona en las fuentes, especialmente

[19] Cabe también la posibilidad de que Balakāyuš, convertido al Islam, hubiese convervado su nombre propio, dando a su hijo, más adelante, una denominación más propiamente musulmana.

[20] Véase, por ejemplo, Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, n.° 268.

[21] Véase Molina, L., «Familias andalusíes II», p. 27.

en el caso de los *mawāli* de ᶜAbd al-Raḥmān I. Estos clientes pueden, en algunos casos, ser esclavos manumitidos, que habían sido previamente prisioneros de guerra, tanto contra los cristianos como en las luchas internas que jalonaron buena parte de los primeros tiempos de la presencia islámica en la península. Un ejemplo significativo a este respecto lo forma la familia del conocido tradicionista Muḥammad b. Waḍḍāḥ. El abuelo de este ilustre cordobés, llamado Bazīᶜ, era en efecto un esclavo que participó en las guerras contra los sublevados yemeníes de Sevilla, en época de ᶜAbd al-Raḥmān I. Su valor en el combate atrajo la atención del emir, que ordenó su adquisición, le puso al mando de su guardia negra y, en un momento no determinado, lo manumitió mediante un documento cuyo texto se ha conservado [22]. Alguno de los hijos de Bazīᶜ siguió el camino de su padre y se distinguió en la actividad militar, aunque el personaje más famoso de la familia, su nieto Muḥammad, destacó sobre todo en las ciencias islámicas en las que ocupa un lugar de primer orden en su época.

¿Qué consideración social tenían estos descendientes de conversos? Ya se ha indicado la existencia de un movimiento de defensa de las cualidades de los no árabes y de la expresión literaria que esta defensa adoptó en determinados momentos. Parece claro que algunos muladíes intentaron disimular sus orígenes —uno de los casos más conocidos es el de Ibn Ḥazm, que alardeaba de una ascendencia persa, a modo de compensación por la imposibilidad de adornarse con orígenes puramente árabes—. También es cierto que, entre los ulemas, se daban casos de partidismo y desprecio hacia los sabios que descendían de *mawāli*. La existencia de conflictos y tensiones latentes en este sentido parece haberse resuelto progresivamente en la dirección de una mayor integración de los elementos sociales, pero no sin haber experimentado antes crisis de extrema gravedad.

Estas crisis se producen especialmente a finales del siglo III/IX y están localizadas sobre todo en el sudeste de la península. En la provincia o cora (*kūra*) de Elvira (luego Granada), se lucha abiertamente entre árabes y muladíes, y en el conflicto interviene también el más

[22] Tanto este dato como los demás que se refieren a esta familia han sido recogidos por M. I. Fierro en «Bazīᶜ, *mawlà* de ᶜAbd al-Raḥmān I, y sus descendientes», *Al-Qanṭara*, VIII, 1987, pp. 99-118.

famoso de los rebeldes de esta época, ᶜUmar b. Ḥafṣūn. Todo el reinado del emir ᶜAbd Allāh es, por otra parte, un rosario ininterrumpido de rebeliones: no es necesario recordar aquí el detalle de estos acontecimientos [23], sino subrayar que el enfrentamiento con los muladíes y la misma revuelta de Ibn Ḥafṣūn no son hechos aislados. Y, desde luego, no puede pensarse en la existencia de un sentimiento «nacional» entre los muladíes o en el rebelde de Bobastro, como algunos historiadores del pasado han pretendido [24]. Se trata de luchas por el poder, de movimientos de desmembración de una estructura política poco firme, pero en ningún caso de la expresión de un nacionalismo «hispánico». Cuando, tras las campañas de ᶜAbd al-Raḥmān III, las diversas rebeliones vayan cediendo, no volverá a haber noticia de luchas entre árabes y muladíes: el conflicto, como ya se ha visto más arriba, se traslada al plano de las ideas y a la expresión literaria.

Beréberes

Durante el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān I, floreció en al-Andalus un sabio llamado Abū Mūsà ᶜAbd al-Raḥmān b. Mūsà al-Hawwārī, originario de Écija, aunque residía en una aldea cercana a Morón. Abū Mūsà estudió en Oriente con los mejores maestros de su tiempo, fue juez en época de al-Ḥakam I y escribió una obra de exégesis coránica. Era, como se desprende de su *nisba,* de ascendencia beréber [25].

Uno de los biógrafos de Abū Mūsà, el gramático al-Zubaydī, relata un suceso que puede servir muy bien como punto de partida para examinar la «cuestión beréber» en al-Andalus. Según al-Zubaydī, se habían producido diferencias entre árabes y muladíes en Écija, donde los segundos se negaban a hacer la oración dirigidos por un imán árabe (en este punto, hace observar el autor que los califas [26] no nombraban para este cargo sino a los árabes). Los muladíes acudieron a presentar

[23] Véase E. Lévi-Provençal, *España musulmana,* IV, pp. 219 y ss.

[24] El caso más notorio, aunque no el único, es el de F. J. Simonet en su *Historia de los mozárabes,* Madrid, 1897-1903.

[25] Marín, M., «Nómina», n.º 719.

[26] Al-Zubaydī se refiere con esta expresión a los emires de al-Andalus, aunque el califato como tal no se instaurará, como es sabido, hasta la época de ᶜAbd al-Raḥmān III.

sus quejas por lo que consideraban una injusticia en el ejercicio de sus derechos religiosos y civiles. Se les propuso entonces a la persona de Abū Mūsà como jefe de la oración; los dos partidos aceptaron la solución como satisfactoria para ambas partes. Abū Mūsà, por su lado, puso únicamente como condición el no cobrar sueldo alguno por ejercer esta función y todos los viernes acudía, desde su lugar de residencia, a dirigir la oración comunitaria de los musulmanes de Écija; por cierto, que como este traslado semanal terminase por hacérsele pesado, acabó comprando una casa cerca de la mezquita y en ella residió hasta su muerte [27].

En la elección de Abū Mūsà para dirimir el problema que oponía a árabes y muladíes, jugaron dos factores. El primero, su calidad de hombre sabio y, sobre todo, piadoso; el segundo, su origen étnico, que le apartaba de la disputa, en la que al parecer no habían participado los beréberes.

En esta época, como en otras posteriores, la conciencia de pertenecer a este grupo étnico estaba vigente y tenía unas repercusiones importantes en la vida de los individuos que poblaban al-Andalus. Debido a la proximidad de la península con el Norte de África, al primer contingente de beréberes que llegó con la primera invasión siguieron otros muchos, que llegaron a formar una parte importante de la población, mayor desde luego que la de origen árabe.

Los beréberes instalados en al-Andalus se islamizan y arabizan rápidamente; es decir, se incluyen en la sociedad de la que forman parte aceptando sus normas básicas de integración. Protagonizan también una serie de rebeliones contra el poder central, aunque no pueda hablarse de una «fuerza beréber» con características propias. Tanto en el campo como en las ciudades existe una población de origen beréber como la hay de procedencia local; en los núcleos urbanos, que son los que merecen una mayor atención de las fuentes árabes, se registra la existencia de personajes en cuyas cadenas onomásticas figuran antepasados con un nombre claramente beréber. Entre las familias de ulemas destacan, por ejemplo, los Banū Abī ʿĪsà o los Banū Nāṣiḥ; otro ejemplo de familia ilustre de antecedentes beréberes es la de los Banū Wānsūs.

[27] Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn*, p. 276.

Durante el reinado del primer emir omeya de al-Andalus, ᶜAbd al-Raḥmān b. Muᶜāwiya, Yaḥyà b. Kaṯīr inició la fortuna de la primera de las familias mencionadas. Su padre, Abū ᶜĪsà Kaṯīr, era un beréber norteafricano de la tribu de los *maṣmūda,* que se había instalado en al-Andalus, donde nació Yaḥyà; de él proviene el sobrenombre *Banū Abī ᶜĪsà* con el que se conocía a sus descendientes. Kaṯīr era ya musulmán y su familia había establecido vínculos de «clientela» con los Banū Layṯ, de forma que la *nisba layṯī* se aplica también a los miembros de la familia.

Aunque las noticias en torno a Yaḥyà b. Kaṯīr tienen un cierto tono legendario, parece ser que de una forma u otra consiguió la confianza del emir, que le nombró gobernador de Sidonia y de Algeciras, donde murió. Su hijo Yaḥyà marca la inclusión de la familia en la elite intelectual de al-Andalus; como alfaquí, su fama fue enorme. Tuvo también una activa participación en la vida política de su tiempo; intervino en la conspiración contra el emir al-Ḥakam I que le costó un destierro temporal a Toledo y se convirtió más tarde en consejero del emir ᶜAbd al-Raḥmān II, de quien se decía que no nombraba a ningún juez sin consultar previamente a Yaḥyà b. Yaḥyà. Esta vinculación entre saber religioso y poder político se da también en otros miembros de la familia de los Banū Abī ᶜĪsà, como sucede con uno de los hijos de Yaḥyà b. Yaḥyà, ᶜUbayd Allāh, o con un bisnieto, Muḥammad b. ᶜAbd Allāh. En la biografía de este último personaje, puede apreciarse la importancia a la que había llegado esta familia de origen beréber: Muḥammad b. ᶜAbd Allāh, al que suelen referirse las fuentes árabes como Muḥammad b. Abī ᶜĪsà, recibió una sólida formación intelectual, completada con un viaje a Oriente. A su vuelta a al-Andalus, ejerció como juez en lugares muy diversos (Jaén, Elvira, Pechina y Toledo). El califa ᶜAbd al-Raḥmān III le nombró luego juez de Córdoba y lo empleó de forma regular como embajador y delegado suyo ante los gobernadores de las fronteras y de otras provincias. Tuvo también un papel importante en la política norteafricana del califa, que en repetidas ocasiones lo envió como embajador ante los *idrīsíes* y otros señores de más allá del estrecho. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh representa así la culminación de una familia cuya fortuna acompaña a la de los omeyas andalusíes. Nada parece indicar que su elección como representante del califa ante los beréberes norteafricanos estuviera relacionada con su propio origen; se trataba, sobre todo, de un alto funcionario que go-

zaba de la confianza del califa y que debía de tener grandes dotes personales [28].

La segunda familia de ulemas de origen beréber que puede tomarse como ejemplo de la integración de estos elementos en la sociedad andalusí es la de los Banū Nāṣiḥ al-Taqafī. Gracias al estudio que don Elías Terés dedicó al más famoso de todos ellos, ᶜAbbās b. Nāṣiḥ, es posible reconstruir los orígenes de esta familia [29]. El abuelo de ᶜAbbās era un beréber de la tribu de los *maṣmūda* llamado Taltīt, y su padre, Nāsiḥ, fue esclavo de una importante familia de Algeciras, que llevaba la *nisba* árabe *al-Ṯaqafī*. Éste fue el apellido que adoptaron tanto Nāṣiḥ como sus descendientes, tal como hicieron los Banū Abī ᶜĪsà con *al-Layṯī*. Por esta razón, es a veces arriesgado deducir la presencia de familias de origen árabe guiándose tan sólo por la existencia de *nisbas* árabes; en muchos casos se trata de beréberes o muladíes que las han adoptado tras el establecimiento de un vínculo de clientela.

Si los Banū Abī ᶜĪsà destacaron sobre todo en el campo de la transmisión del derecho islámico, la poesía es el rasgo más distintivo de los Banū Nāṣiḥ, unida al ejercicio de la judicatura. ᶜAbbās b. Nāsiḥ estudió en al-Andalus y luego viajó a Oriente con su padre; a su vuelta dedicó muchos poemas al emir al-Ḥakam I, quien le nombró juez en Algeciras y Sidonia. ᶜAbbās se interesaba sobre todo por las tendencias poéticas que venían de Oriente y que introdujo en su patria; tenía grandes conocimientos de astrología, que en esta época se consideraba una ciencia, y trajo también de sus viajes obras sobre astronomía que no se conocían con anterioridad. Fue, por tanto, un personaje de importancia en el desarrollo de la cultura andalusí. Don Elías Terés ve en él el antecedente de «un nuevo tipo de cortesano: el del poeta-astrólogo, que tanto se prodigó después en la corte de ᶜAbd al-Raḥmān II».

Pero además, la biografía de ᶜAbbās b. Nāṣiḥ comprende un hecho de un gran interés. Según algunas fuentes, ᶜAbbās realizó un viaje a Oriente en compañía de tres personajes norteafricanos, todos los cuales pertenecían a círculos heterodoxos. Terés interpreta esta circunstan-

[28] Sobre esta familia, cf. Marín, M., «Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī ᶜĪsà», *Al-Qanṭara*, VI, 1985, pp. 291-320.

[29] Terés, E., «ᶜAbbās ibn Nāṣiḥ, poeta y qadí de Algeciras», en *Etudes d'orientalisme dédiées à la mèmoire de Lévi-Provençal*, I, París 1952, pp. 339-358.

cia dentro del devenir de la política norteafricana de los omeyas: ᶜAbbās b. Nāṣiḥ habría sido enviado al Magrib en el marco de «una exploración o tanteo de ánimos y hasta de una gestión diplomática emprendida por el omeya para presionar en la política del Magrib». Nadie más adecuado para esta misión que ᶜAbbās b. Nāṣiḥ, «por su lealtad probada y por su conocimiento del terreno que se trata de explorar, pues no hay que olvidar que él también era de raza beréber, como sus compañeros africanos» [30].

No se sabe qué consecuencias reales tuvo este viaje de ᶜAbbās, ni siquiera es posible afirmar con certeza —como hace Terés— que sus orígenes étnicos tuvieran una importancia decisiva en su elección para esta hipotética embajada secreta. Lo que sí puede deducirse claramente de los textos que le dedican las fuentes conservadas es que ᶜAbbās b. Nāṣiḥ, si bien pertenece a una familia beréber, es, culturalmente, árabe; es más, el estudio de la lengua del Corán es uno de sus principales intereses y llegó a estudiar en uno de sus viajes con los beduinos del desierto, a quienes se suponía la mayor pureza de lenguaje y que eran fuente de información habitual para los principales gramáticos y lexicógrafos orientales.

ᶜAbbās b. Nāṣiḥ murió en una fecha próxima a 230/844. Su hijo ᶜAbd al-Wahhāb [31], que también hizo un viaje de estudios a Oriente, siguió sus pasos como poeta y fue asimismo juez de Algeciras y de Sidonia. La dinastía de jueces-poetas continuó con el hijo de ᶜAbd al-Wahhāb, Muḥammad; las fuentes biográficas señalan el hecho extraordinario de que tres generaciones sucesivas mantuvieran esta doble ocupación en el mismo lugar, Algeciras. Un bisnieto de ᶜAbbās b. Nāṣiḥ, ᶜAbd al-Wahhāb b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Wahhāb, es citado ya únicamente como poeta; murió en 328/939.

Aunque se trate evidentemente de personalidades excepcionales, las que reúnen estas dos familias son significativas de las fórmulas de integración de los beréberes en la época omeya, gracias especialmente a los intereses científicos e intelectuales de todo tipo, que se unen asimismo al ejercicio de cargos públicos y a la actividad política. No son,

[30] Véase también sobre este tema Fierro, M. I., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987, pp. 45 y ss.

[31] Véase, sobre los descendientes de ᶜAbbās, Molina, L., «Familias andalusíes», p. 89.

por otro lado, casos aislados; son bastante numerosas, como ya se ha indicado más arriba, las familias de ulemas de origen beréber.

Las noticias sobre los Banū Wānsūs no proceden de los diccionarios biográficos consagrados a ulemas; aunque también algunos de sus miembros se distinguieron en el ejercicio de la poesía y la política, no unieron a ello, al parecer, el saber religioso indispensable para ser considerados como «sabios». Los datos que se conservan sobre ellos son, por otro lado, de gran interés para el estudio de los beréberes de al-Andalus.

El más conocido de los Banū Wānsūs es Abū Ayyūb Sulaymān b. Muḥammad b. Aṣbag b. ᶜAbd Allāh b. Wānsūs. Como en los casos anteriores, la cadena onomástica de este personaje permite apreciar la presencia de un antepasado de claro nombre beréber, a partir del cual todos sus descendientes llevan nombres típicamente árabe-musulmanes [32]. Sulaymān b. Muḥammad, sin embargo, aparece frecuentemente mencionado como Sulaymān b. Wānsūs, lo que puede indicar que esta familia reivindicaba claramente su origen y estaba orgullosa de él. Ello puede deberse a su importancia dentro de la historia de al-Andalus; el abuelo de Sulaymān, Aṣbag, fue gobernador de Mérida en época de al-Ḥakam I. Allí se enfrentó con el rebelde Sulaymān, tío del emir, a quien derrotó y dio muerte, enviando su cabeza a Córdoba. A pesar de esta postura de lealtad al emir omeya, poco tiempo después se rebeló contra él, manteniendo su independencia durante largos años.

Sulaymān b. Wānsūs no siguió los pasos de su abuelo; las biografías que se le dedican subrayan, junto a la alta categoría de su casa entre los beréberes de al-Andalus, su fidelidad al soberano. Ejerció una serie de cargos oficiales hasta que el emir ᶜAbd Allāh le nombró visir. Reconocido como hombre culto y hábil poeta, llegó a tener gran predicamento con el emir. A este respecto, el historiador al-Ḥumaydī recogió, en su *Ŷaḏwat al-muqtabis*, la anécdota siguiente:

> El visir Sulaymān b. Wānsūs era un hombre ilustre, literato y noble beréber por el que tenía preferencia el emir ᶜAbd Allāh b. Muḥammad. Un día que entró a ver al emir, éste, al contemplar su poblada barba, recitó los siguientes versos:

[32] Algunas fuentes (Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. M. Alarcón, n.° 1863) recogen el nombre —Yarbūᶜ— del padre de Wānsūs.

Pobladísima barba, que parece un serón; accidente desgraciado que el Creador no ha bendecido.

En sus bordes tienen los piojos sus guaridas; para el que desee reclinarse en ella hay acomodo.

En el ardor del verano, da una hermosa sombra; necio es quien la lleva [33].

El emir dijo a continuación:

—¡Siéntate, beréber!

Así lo hizo; pero, como se había enfadado, replicó:

—¡Oh, emir! La gente desea esta posición para defenderse de la injusticia. Cuando acarrea la ignominia, casas tenemos que nos son suficientes sin que necesitemos de vosotros. Y si os interponéis entre ellas y nosotros, tumbas tenemos que nos son suficientes; no podréis interponeros entre ellas y nosotros.

Y poniendo las manos en el suelo, se incorporó y se marchó a su casa sin hacer saludo alguno.

El emir se enfadó también y ordenó que le destituyeran y que retirasen el taburete en el que se sentaba, quedando así las cosas durante algún tiempo.

Más adelante, el emir empezó a echarle en falta, debido a su fortuna, lealtad, sinceridad y buen consejo. Así que dijo a los visires:

—Echo mucho de menos a Sulaymān, pero que salga de nosotros el pedirle que vuelva, iría en menoscabo nuestro; desearía que él diera el primer paso.

A esto contestó así el visir Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim:

—Podrías autorizarme a que fuera a verle y le incitase a ello.

El emīr le dio su permiso y entonces Ibn Gānim fue a casa de Ibn Wānsūs y solicitó verle. La etiqueta entre los visires de al-Andalus en época de los omeyas prescribía que un visir no se ponía en pie sino ante otro visir, recibiéndole y haciéndole sentar con él a su mismo nivel sin hacerle esperar un momento. Pero la venia para que entrase Ibn Gānim se retrasó un tanto. Luego se le hizo entrar y al hacerlo, le encontró sentado; no se acercó hacia él ni se levantó. Ibn Gānim exclamó:

—¿Qué significa esta soberbia? Te he conocido siendo visir del sultán y gozabas del esplendor de su favor. Entonces me recibías de pie y te acercabas hacia mí desde el centro de tu salón, mientras que ahora, que estás enojado, haces lo contrario.

[33] Traduzco estos versos según la versión de Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 123.

Replicó Ibn Wānsūs:

— ¡Sí! Porque entonces era un esclavo, como tú, y ahora soy libre.

Con esta respuesta, Ibn Gānim perdió toda esperanza. Salió sin hablarle del motivo de su visita y volvió a ver al emir, a quien informó de lo sucedido. Entonces el emir decidió ser el primero en dirigirse a Sulaymān y le situó en mejor posición que la que antes disfrutaba [34].

En este relato, además de cierta intención ejemplarizante, se hallan elementos de gran interés, tanto para el conocimiento de la vida cortesana en la Córdoba omeya del siglo III/IX —como las referencias a la etiqueta que regía las relaciones entre los visires— como para la posición de los beréberes. Quizá haya que aclarar, para la mejor comprensión del texto, que los versos satíricos eran de uso normal en las tertulias poéticas, por lo que no es extraño que el emir recitase el poema citado. Según otras fuentes, Sulaymān b. Wānsūs presentaba una característica física peculiar: a pesar de tener las mejillas totalmente lampiñas, su barba era extraordinariamente copiosa. Este contraste es el que provocó la salida del emir, que por otra parte no pudo ser muy espontánea, ya que de sobra conocía a su visir. En la acerada respuesta de Sulaymān quizá haya que ver, sobre todo, la ofensa de ser llamado «beréber» con una intención claramente despectiva. Sus palabras contienen una velada amenazada: esas casas a las que alude deben de ser el solar de la familia, en Mérida, donde su abuelo había tenido en jaque al ejército omeya. Sulaymān mantiene en todo el relato una postura de orgullo herido que se sabe apoyado en una tradición familiar de independencia.

Otro miembro destacado de la familia de los Banū Wansūs es una mujer: su prima Umm al-Ḥasan, hija de Abū Liwā' Sulaymān b. Aṣbag b. ᶜAbd Allāh. Las biografías que se ocupan de ella [35] subrayan el hecho de que tanto ésta como otras seis mujeres de la familia hicieron la peregrinación a La Meca: la mujer de su abuelo Aṣbag, Kalbīya; sus dos tías Amat al-Raḥmān y Amat al-Raḥīm; su prima Raqīya y la hija de su primo ᶜUmar, ᶜĀ'iša. Si se hace notar este hecho en las fuentes, es por lo que tiene de excepcional, como se verá al tratar de las muje-

[34] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, ed. El Cairo, pp. 350-352.

[35] Cf. Ávila, M. L., «"Las mujeres sabias" en al-Andalus», n.° 92.

res dentro de la sociedad andalusí. Cabe preguntarse si no hay aquí un reflejo de estructuras sociales propias de los beréberes, en las cuales la mujer tiene un papel público más notable que entre los árabes, pero el dato es demasiado aislado como para extraer consecuencias generales. En cualquier caso, Umm al-Ḥasan fue una mujer excepcional, que se dedicó al estudio del derecho y la tradición profética y que recibió clases de uno de los más conocidos maestros de su tiempo, el tradicionalista Baqī b. Majlad.

Las noticias sobre estas tres familias beréberes permiten apreciar un grado de integración muy importante dentro de la cultura árabe-islámica, mediante un proceso semejante al que se produjo en Oriente con etnias no árabes, como las persas. Este proceso no careció de conflictos —como parece indicar lo sucedido con Sulaymān b. Wānsūs—. Pero, en todo caso, hay que tener muy presente que las informaciones sobre éstas y otras familias o personajes proceden de unas fuentes históricas que han realizado un proceso selectivo; son datos sobre las capas superiores de la sociedad, entre las cuales los mecanismos de integración tienen condicionamientos específicos.

Las circunstancias empezaron a cambiar a partir del reinado de al-Ḥakam II, en la segunda mitad del siglo IV/X. Ya en época de su padre, ᶜAbd al-Raḥmān III, se había dado una activa intervención (traducida, entre otras cosas, en la toma de Ceuta) en los asuntos del Norte de África, intervención que se acentúa ahora con una serie de campañas militares más allá del estrecho. Los *Anales Palatinos* de al-Ḥakam II [36] describen con detalle la red de alianzas, pactos, enfrentamientos y luchas que marcan las relaciones de los omeyas con los señores norteafricanos.

Aún más, los *Anales* reflejan cómo estas relaciones producen una nueva entrada de beréberes en al-Andalus, que se va a dar en circunstancias muy diferentes de las que acompañaron a la primera conquista de la península. Ibn Ḥayyān, el compilador de los *Anales*, reflexiona desde su época (m. 469/1076) sobre estos acontecimientos del siglo precedente. Después de afirmar que al-Ḥakam II desconfiaba de los jefes beréberes norteafricanos, Ibn Ḥayyān considera que el califa cam-

[36] Éste es el título de la traducción de don Emilio García Gómez a la parte del *Muqtabis* compilada por Ibn Ḥayyān y dedicada a los años 360/971-364/975; se publicó en Madrid en 1967.

bió de opinión tras las guerras que mantuvo con ellos; tras comprobar su valor y resistencia física, el califa incorporó a muchos beréberes a los ejércitos andalusíes.

> De esta suerte —prosigue el historiador cordobés— el Califa reunió junto a sí, de estas tres facciones berberiscas —hombres de los Banū Ḥasan, hombres de los dos hijos de al-Andalusī y hombres de los Banū Birzāl— un importante ejército, que se acercaba a los 700 jinetes, entre los cuales había personas notables y distinguidas, que lograron en breve plazo los cargos directivos del ejército. Todos ellos eran beréberes, los mismos que tanto había odiado y dado de lado el poder público [37].

De ahí, dice Ibn Ḥayyān, nacieron todos los males de al-Andalus, puesto que el auténtico sucesor de al-Ḥakam II, Almanzor,

> los siguió colmando de bienes, pues se sirvió de ellos en provecho propio al apoderarse del mando, los elevó sobre las restantes categorías de sus ejércitos, los convirtió en fuerza personal suya, y se hundió con ellos en las tinieblas mientras vivió. Tras él, mostraron enemistad contra el Califa [...] y esta enemistad los ha conducido a la situación actual, en la que están a punto de anular el Califato, quebrantar la unidad del Estado, preparar el camino a la guerra civil y poner a la Península en trance de muerte... [38].

Ibn Ḥayyān es bien conocido por sus posiciones antiberéberes. La desintegración del califato y la aparición de los pequeños reinos de taifas le parecen directamente consecuencia de la presencia de contingentes beréberes en Córdoba. Bien es verdad que estas tropas desempeñaron un papel decisivo en la ruina de la capital omeya y que Ibn Ḥayyān veía, con razón, que al-Andalus caería antes o después en manos de los reyes cristianos si no se llegaba a una unidad entre los diversos reinos, unidad que, como es sabido, nunca se consiguió. Pero

[37] *Anales Palatinos*, p. 231.

[38] *Anales Palatinos*, p. 232. Este texto también fue editado, traducido y comentado por don Emilio García Gómez en «Al-Ḥakam II y los Beréberes, según un texto inédito de Ibn Ḥayyān», *Al-Andalus*, XIII, 1948, pp. 209-226.

hay que precisar que estos beréberes que llegan, sobre todo, bajo Almanzor, aunque estén islamizados ya no forman parte de la cultura andalusí; son tropas importadas y sus descendientes mantendrán muy a menudo una clara conciencia de no pertenecer al lugar en el que viven, de tener orígenes propios y diferentes.

Claramente se ve, en las fuentes árabes que se ocupan del período de las taifas, cómo la formación de estos pequeños «estados» se acompaña con la aparición de un «partido andalusí» y un «partido beréber». Ello no quiere decir, por otra parte, que los beréberes, tanto los que vivían desde antiguo en la península como los de más reciente incorporación, aprovecharan esta circunstancia para hacerse con el control de todo al-Andalus; no es raro el caso de que se alíen con reyes de taifas «árabes» en contra de otros príncipes beréberes. La solidaridad étnica tampoco es en esta época un factor decisivo para la formación de alianzas. Así, en 427/1035, los sevillanos y los beréberes *birzālíes* se alían para tomar Carmona de manos del también beréber Yaḥyà b. ᶜAlī b. Ḥammūd. En el curso de la batalla, el jefe birzālí tuvo un rasgo de solidaridad tribal cuando solicitó del general sevillano que detuviera la matanza; pero ello no le impidió apoderarse de las mujeres de Yaḥyà b. ᶜAlī y entregárselas a sus propios hijos.

Para este siglo de las taifas v/xi, se cuenta con un testigo de excepción y, precisamente, se trata de un rey de origen beréber: ᶜAbd Allāh b. Buluggīn, último de los Banū Zīrī que gobernó en Granada. En sus *Memorias*, el rey ᶜAbd Allāh ha conservado, además de preciosas informaciones sobre el tiempo en que le tocó vivir, una serie de datos de gran interés acerca de cómo sus antepasados más directos consideraban su situación en al-Andalus. El primer «rey» *zīrí* de Granada, Zāwī, no obstante haber consolidado su poder tras la batalla en que derrotó al pretendiente omeya al-Murtaḍà,

> viendo cómo se coaligaban los andaluces contra los suyos [beréberes ṣinhāŷa], tras de reflexionar largamente, se dijo: «Sé y estoy cierto que tal será siempre su norma de conducta, y que, si por esta vez los hemos vencido al primer empujón, no por eso han de estar seguras en ningún momento nuestras personas ni nuestras casas. Muere uno de ellos, pero hay tras él otro mil, sin contar que tienen de su lado la simpatía de los vasallos, que son de su misma casta. En consecuencia, aumentará su fortaleza tanto como decrecerá la nuestra, ya que no-

> sotros no podremos nunca reemplazar a cualquiera de los nuestros que perdamos [39].

Estas reflexiones de Zāwī b. Zīrī, que terminó abandonando al-Andalus poco después, son bien ilustrativas de una situación en la que los nuevos aportes beréberes, aun en situación de fuerza y poder, se sienten amenazados; se dan cuenta de su inferioridad numérica y de que nunca podrían contar con el apoyo de la población local, que los considera como señores a los que, en el mejor de los casos, se tolera. Los beréberes de este siglo de las taifas, de implantación reciente en al-Andalus, nunca se integrarán en la sociedad andalusí como lo hicieron sus predecesores. No es de extrañar que los zīríes granadinos confiasen parte de su administración civil a judíos, como el famosísimo Ibn Nagrela que sirvió a Bādīs b. Ḥabūs, y de quien dice el rey ʿAbd Allāh: «... el tal judío era un tributario, que no podía aspirar a ningún puesto de gobierno, y al mismo tiempo no era un andaluz de quien fuese de temer que tramase intrigas con los demás sultanes que no eran de la casta de su soberano» [40].

En 449/1057, Bādīs se apoderó de Málaga, consiguiendo así una de las ambiciones de su reinado. Su nieto ʿAbd Allāh explica así las motivaciones de Bādīs:

> Fue entonces cuando edificó la alcazaba de esta ciudad, de modo tal como ninguna otra persona pudiera haberlo hecho en su tiempo, abasteciéndola de todo lo necesario para resistir las mayores pruebas y gastando en ella todo lo que había heredado de su hijo [41] y mucho más, ya que, temeroso siempre de que los voraces sultanes de al-Andalus se coaligasen contra él, quería convertirla en un refugio seguro donde resistir mientras pudiese, o, si no, en un apeadero desde el cual pasar, con su familia y sus riquezas, a las tierras de Berbería donde reinaban sus primos los Zīríes africanos. A partir del momento en que tomó Málaga ya no tuvo mi abuelo otra ambición [42].

[39] Traducción de E. García Gómez, *El siglo XI en primera persona*, Madrid, 1980, p. 90.

[40] *Ibidem*, p. 101.

[41] Se trata de Buluggīn Sayf al-dawla, padre del rey ʿAbd Allāh, que murió, al parecer envenenado, en 456/1064 ó 457/1065.

[42] *El siglo XI en primera persona*, p. 115.

En esta situación se hallaban también otros reinos beréberes que tuvieron más dificultades para resistir el acoso de los andalusíes, especialmente del sevillano al-Muᶜtaḍid, que puso en práctica una política expansionista —no dirigida en exclusiva, desde luego, contra los beréberes—. Algunos ejemplos de esta expansión sevillana son especialmente interesantes y merece la pena detenerse en ellos.

En 458/1065, el rey de Sevilla se propuso acabar con los Banū Irmiyyān de Arcos. Mediante una traición, había conseguido eliminar, después de atraerlo a Sevilla, a su jefe ᶜAbdūn b. Jazarūn. El hermano de ᶜAbdūn, Muḥammad, había permanecido en Arcos, y allí intentó primero resistir el ataque de los *ʿabbādíes*. Como su situación empeoraba a ojos vistas, Muḥammad b. Jazarūn llegó a un acuerdo con Bādīs b. Ḥabūs, el rey de Granada: le entregaría su fortaleza y sus tierras, les compraría los víveres que tenían almacenados y, a cambio, concedería a los Banū Irmiyyān un lugar donde residirían bajo su protección.

El granadino ocupó Arcos y los Banū Irmiyyān salieron de allí llevando todos sus bienes y acompañados de sus familias. Esto quiere decir que iban con mucha impedimenta, porque se llevaban todo lo que habían reunido desde el comienzo de la guerra civil *(fitna)* que había terminado con el califato de Córdoba: sus acémilas eran cerca de 500. Iba con ellos un grupo grande de los Banū Birzāl, beréberes y enemigos de Ibn ᶜAbbād de Sevilla. Éste los atacó cuando se encontraban a unas 20 millas de la fortaleza. En la batalla que siguió, los beréberes, que luchaban rodeados de sus mujeres y sus bienes, fueron derrotados por completo y la mayoría pereció. Muḥammad b. Jazarūn, el emir de los Banū Irmiyyān, también murió en el combate, no sin antes haber ordenado a uno de sus pajes que diese muerte a su mujer, de la que estaba muy enamorado, y a su hermana. Pocos años después, en 461/1068, al-Muᶜtaḍid se apoderó finalmente de Arcos [43].

No ha de pensarse, por otra parte, que los beréberes se encontrasen en esta época sufriendo persecuciones y amenazas sin cuento. Si han de creerse las opiniones vertidas en las fuentes árabes por los historiadores que se han ocupado del período de los reinos de taifas, el

[43] El relato de estos hechos puede verse en Ibn ᶜIḏārī, *Al-Bayān al-mugrib*, III, pp. 271-272 y 294.

sentimiento que inspiran a muchos autores es complejo y sus elementos principales son temor, odio y hasta un cierto desprecio: en plena lucha entre cordobeses y beréberes, durante la *fitna*, el califa al-Mahdī hizo correr la voz de que había «perdonado» a los beréberes a condición de que volvieran a sus lugares de origen para ser labradores, como lo eran antes de llegar a al-Andalus. Que esto no fuera más que un ardid propagandístico, no quita valor al supuesto de que tal proposición habría de ser apreciada positivamente por los cordobeses.

En otros casos, las descripciones de las batallas en las que toman parte contingentes beréberes los equiparan a infieles y cristianos, a los que se considera de una brutalidad sin límites en sus enfrentamientos guerreros. La exageración es a veces evidente, pero hay que tener en cuenta, por otra parte, que para esta época, y ya desde los tiempos de Almanzor, los ejércitos andalusíes estaban formados, en su mayor parte, por beréberes y otros contingentes mercenarios. Los habitantes de al-Andalus seguían sorprendiéndose de la ferocidad y resistencia de los soldados beréberes, tan alejada de su propia práctica militar, según parece desprenderse de los textos.

La sociedad andalusí desarrolló, por tanto, una postura antiberéber que tuvo una traducción literaria, como ocurría en los textos, citados más arriba, de Ibn García. En lo que se refiere a los beréberes, y además de lo ya citado de Ibn Ḥayyān, es inevitable referirse a la *Risāla* de Ismāʿīl b. Muḥammad al-Šaqundī (m. 629/1231) [44], conservada dentro de la gran enciclopedia de la cultura andalusí que es el *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī.

El género al que pertenece la epístola de al-Šaqundī ha sido muy cultivado en la cultura islámica; se denomina usualmente con la voz *faḍā'il* («virtudes, méritos»). Desde muy temprana época, se compusieron tratados con este título en alabanza, tanto de personajes ilustres como de ciudades o países. Muchas veces estas obras reflejan un sentimiento de vanagloria local que suele ir en detrimento de otros lugares con los que se mantiene una rivalidad. En el caso concreto de al-Šaqundī, parece ser que compuso su *Risāla* como consecuencia de un

[44] La *Risāla* de al-Šaqundī, junto con textos de Ibn Ḥayyān e Ibn al-Jaṭīb, han sido estudiados y traducidos por don Emilio García Gómez y reeditados de forma conjunta en una publicación titulada *Andalucía contra Berbería*, Barcelona, 1976.

debate que se produjo ante el gobernador almohade de Ceuta y en el que nuestro autor afirmó la superioridad de al-Andalus sobre el Norte de África en contra de la opinión de un letrado tangerino que, naturalmente, defendía la postura contraria. El gobernador encargó entonces a ambos contrincantes que pusieran por escrito sus opiniones y adujeran razones suficientes para apoyar sus tesis.

La *Risāla* de al-Šaqundī es por tanto, en principio, una obra de *faḍā'il*, una loa a las virtudes de su país de origen; pero también incluye consideraciones de demérito de los beréberes, para apoyar y subrayar su razonamiento. La principal acusación que les hace al-Šaqundī es su falta de cultura; no hay entre los musulmanes del Norte de África nadie que se pueda comparar a las gloriosas figuras del Islam de al-Andalus. Aunque también cita el autor de la *Risāla* algunos ejemplos de valor militar, la base de su argumentación reside en la ignorancia de los norteafricanos. Como caso más significativo, cita al-Šaqundī el del emir almorávide Yūsuf b. Tāšfīn, incapaz de comprender las sutilezas de los poemas que se leen en su presencia y que necesita de una explicación adicional para atinar con el sentido correcto.

Como bien señala don Emilio García Gómez en su estudio preliminar a la traducción de la *Risāla*, al-Šaqundī, que vivía bajo el imperio almohade, se abstiene de atacar a esta dinastía, también de origen beréber, por razones evidentes; pero ello no le impide ejemplificar, en un almorávide, su disgusto de ser gobernado por quienes considera muy inferiores a los andalusíes. Hay un trasfondo claramente político en el sentimiento anti-beréber que se puede apreciar en la historia de al-Andalus: cuando los beréberes son una parte más de la población, en la época omeya, este sentimiento no existe o, cuando se da, responde a circunstancias y casos muy concretos. Pero las cosas cambian cuando, a partir de la desintegración del califato, los elementos de origen norteafricano empiezan a tomar una parte activa en los asuntos peninsulares, primero desde los reinos de taifas que dominan familias de origen beréber y luego cuando al-Andalus pierde su independencia y se convierte en una provincia de los imperios almorávide y almohade.

Puede parecer que se ha dedicado excesivo espacio a los beréberes, sobre todo en comparación con las páginas dedicadas a otros componentes de la población andalusí. En cierto modo es así, pero ello se explica, además de por razones históricas como las estudiadas, por mo-

tivos estrictamente historiográficos. En efecto, la «cuestión beréber» no ha dejado de hacer correr tinta entre los investigadores de las historia de al-Andalus en años recientes [45]. En algunos casos, la falta de documentación suficiente ha favorecido la aparición de teorías que se prestan a discusión —y que han sido discutidas con frecuencia. El punto crucial que divide a muchos estudiosos es la «berberización» de al-Andalus, especialmente en la época más temprana de su historia. A través del estudio de la toponimia, la arqueología y las fuentes escritas, se ha llegado a conclusiones muy divergentes, desde quienes consideran la presencia beréber como determinante en la formación de la sociedad andalusí y encuentran huellas beréberes en abundancia, hasta quienes someten esta postura a una severa crítica, ante la falta de una documentación suficiente [46].

Otros elementos de la población

De lo dicho anteriormente, se deduce que los individuos que forman la sociedad andalusí están claramente definidos por su religión y sus orígines étnicos. Junto a árabes, beréberes y muladíes, existe un grupo minoritario de procedencia diversa, en el que entra otro factor importante de clasificación: se trata de hombres y mujeres que no son libres.

Los esclavos en al-Andalus tienen una procedencia étnica muy diversa. Además de aquellos que procedían del botín de guerra tomado a los reinos cristianos del norte de la península y que se empleaban sobre todo en los trabajos del campo [47], en al-Andalus existía un activo

[45] Aunque no es un tema nuevo, ni mucho menos; además de los estudios citados de don Emilio García Gómez, véase la bibliografía reunida por E. Molina López en su estudio preliminar a la reedicción de *Los almorávides* de don Jacinto Bosch Vilá, Granada, 1990, p. XXVI.

[46] La revista *Al-Qanṭara* publica, en el segundo fascículo de su volumen XI, 1990, una sección monográfica dedicada a los beréberes en el Islam de Occidente (Al-Andalus y Norte de África). Actualmente se halla también en fase muy avanzada una Tesis Doctoral que se prepara en el C.S.I.C. sobre los beréberes en al-Andalus, original de Elena de Felipe Rodríguez. Todo ello es indicativo del interés que sigue despertando este tema, en el que aún hay mucho por hacer y decir.

[47] Véase Lévi-Provençal, E., *España musulmana*, IV, p. 116.

comercio de esclavos que procedían, bien de África, bien de diferentes regiones europeas. Aunque más adelante se volverá a mencionar el tema, es necesario ocuparse también en este punto de las esclavas, que, sobre todo en las capas sociales más acomodadas, tuvieron una importancia notable.

Las esclavas de origen franco o vascón eran muy apreciadas en la sociedad andalusí: muchas de las madres de los califas omeyas tuvieron este origen. Se trataba de mujeres que recibían una educación exquisita, lo que hacía aumentar su precio en el mercado hasta cantidades enormes. Por citar un ejemplo, podría recordarse el de una esclava cantora llamada Ṭarab, que fue ofrecida al emir al-Mundir (273-275/886-888) en 500 dinares de oro. Al oírla cantar, el emir quedó tan satisfecho de sus cualidades artísticas, que decidió adquirirla por el doble de la suma que se le solicitaba [48].

También eran muy apreciadas las esclavas negras. Una de ellas, llamada ᶜĀbida, pasó a formar parte de la familia omeya de los Banū Daḥḥūn, después de que uno de ellos, Ḥabīb b. al-Walīd, hiciera la peregrinación a La Meca. Allí se la regaló su primo Muḥammad b. Yazīd, nieto del califa de Damasco ᶜAbd al-Malik b. Marwān. Ḥabīb quedó prendado de la sabiduría de esta esclava, que conocía, según se dice, unas 10.000 tradiciones; la llevó a al-Andalus y la convirtió en su esposa [49].

Además de las cualidades intelectuales, el aspecto físico y el carácter personal influían también en la valoración de las esclavas, y por tanto en su precio. Un autor bagdadí del siglo V/XI compuso una epístola sobre las reglas que deben seguirse en la adquisición de esclavos en la que hace una caracterización geográfica de las mujeres a la venta; es muy posible que estas normas se conocieran también en al-Andalus [50]. En su obra, Ibn Buṭlān alaba, por ejemplo, la obediencia y fidelidad de las esclavas de origen cristiano, el buen carácter de las medinesas o la fertilidad de las turcas. Éstas y otras cualidades permitieron

[48] Marín, M., «Las mujeres de las clases sociales superiores», p. 120.

[49] C. f. Ávila, M. L., «Las mujeres "sabias" de al-Andalus», n.º 3. Sobre los Banū Daḥḥūn, Terés, E., «Dos familias marwāníes de al-Andalus», *Al-Andalus*, XXXV, 1970, pp. 93-117.

[50] Cf. Coello, P., «Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān (s. XI) y al-Saqaṭī de Málaga (ss. XII-XIII)».

a muchas esclavas, que se convirtieron en concubinas de los emires y califas, el llegar a ejercer un verdadero poder dentro del alcázar y, a veces, aun fuera de él.

La hermosura de la esclava se convierte también en un tema literario, del que existen numerosos ejemplos. Del siglo VII/XIII es el que reproduzco a continuación, extraído de una epístola de Abū Bakr al-Barḍa'ī, poeta de Ronda que describe así a una esclava que supuestamente ha visto a la venta en el mercado:

> Vi en él a una muchacha de color de oro, sometida poco tiempo atrás a cubrirse el rostro, de cimbreante talle, erguidos senos, con un mirar que daba el lote más abundante de hechizo, una boca como una herida de la que manara sangre, dentro de ella dos sartas de perlas, que sólo por ellas puede saberse lo que es la armonía, y sin ellas no habría sido justo juzgar superior el hueso a la perla. En sus sienes dos aladares, cuya forma no podría trazar un cálamo ni recortar la tijera, un cuello cuya esbeltez desearían tener las ramas jóvenes, una cintura que podría abarcarse con la mano, una cadera que el que la comparase con una duna cometaría injusticia, dos manos que fueron hechas para el alvexí, dos pies más propios para ser besados que para andar [51].

No hay que olvidar que muchas esclavas no eran descritas tan encomiásticamente, ni gozaban de una posición privilegiada; son las esclavas de la casa, que se dedican a las tareas domésticas más pesadas. Lo mismo ocurría con los hombres; esclavos hubo que consiguieron llegar a los más altos puestos de la administración o a dirigir los ejércitos, pero se trata de casos excepcionales. También lo son los *fatàs* o eunucos, que pueden llegar a formar un verdadero grupo de presión dentro del palacio real e intervenir incluso en la sucesión del príncipe.

Los esclavos eunucos se conocían también con el nombre de *ṣaqāliba*, lo que reflejaba su origen racial: eran eslavos [52]. Al-Andalus se convirtió, en época omeya, en un importante punto de comercio de esta «mercancía» humana, que se exportaba hasta Oriente. Pero tam-

[51] Traducción de F. de la Granja, en «La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā' de Ronda», *R.I.E.E.I.*, XIII, 1965-1966, pp. 119-136.

[52] Se ha discutido si la denominación *ṣaqāliba* se refería sólo a los eslavos o también a todos los esclavos (eunucos o no) de procedencia europea; véase Ayalon, D., «On the eunuchs in Islam», pp. 92-101.

bién muchos se quedaban en la península; otros habían nacido en ella y tras ser cautivados en las aceifas contra el norte, eran llevados a Córdoba y otras ciudades. No todos los esclavos, por otra parte, se castraban y algunos eran manumitidos por sus señores. Las vidas de estos esclavos pueden a veces reconstruirse, a través de las fuentes árabes, cuando llegaron a distinguirse al servicio de los emires. Tal es el caso del eunuco Naṣr, favorito del emir ʿAbd al-Raḥmān II [53].

El padre de Naṣr era un converso de Carmona y él fue «uno de los jóvenes o *fatàs* escogidos, a los que había castrado su padre [de ʿAbd al-Raḥmān II] el emir al-Ḥakam entre los hijos de los hombres libres y que habían sido esclavizados para servirse de ellos dentro de su alcázar» [54]. Probablemente Naṣr debió de destacar por su inteligencia natural y, convenientemente adiestrado en el palacio, llegó a gozar de la privanza del emir. Éste le confió el mando de parte de sus tropas para rechazar, en 230/844, el ataque de los normandos contra Sevilla en Tablada. Naṣr se convirtió en un auténtico «primer ministro», que controlaba todos los asuntos de la administración y su buena estrella no le abandonó hasta que intervino en la conspiración propiciada por una de las esposas favoritas del emir, Ṭarūb, que pretendía la sucesión al trono para su hijo ʿAbd Allāh. Como el emir se resistiera a la pretensión de Ṭarūb, Naṣr decidió acelerar el curso de los acontecimientos y envenenar al emir. Según Ibn Ḥayyān, el médico encargado de preparar el brebaje fatal informó secretamente de la conjura al emir, que obligó a Naṣr a beberlo él mismo en su presencia, como consecuencia de lo cual falleció.

A pesar del trágico final de Naṣr, la historia de su vida es ejemplar y muestra de qué manera los esclavos dotados de suficiente ambición y cualidades personales podían llegar a ocupar las más altas posiciones del país. Destacan especialmente los nombres de aquellos esclavos (eunucos o no) que se dedicaron al servicio palatino, lo que les permitía desempeñar un papel importante tanto en la política interna del alcázar como en otros campos más amplios. El caso de Naṣr no es único, ni mucho menos. Otros ejemplos de personajes de este origen que ejercieron cargos importantes en la administración omeya durante el

[53] Las noticias sobre este personaje proceden del artículo de J. Vallvé, «Naṣr, el valido de ʿAbd al-Raḥmān II», *Al-Qanṭara*, VI, 1985, pp. 179-197.

[54] *Ibidem*, p. 197.

reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III han sido recogidos por A. M. al-ᶜAbbādī: entre ellos se encuentran jefes de policía, gobernadores y jefes militares o directores de las cocinas reales o de la biblioteca del alcázar [55]. En este último caso, se trata de la famosísima colección de libros reunida por el segundo califa omeya, al-Ḥakam II, a cuyo frente estaba el eunuco Talīd. Muchos esclavos, en efecto, destacaron en el cultivo de las letras árabes y ello explica también la aparición de la literatura de *faḍā'il* dedicada expresamente a los *ṣaqalibā*, de la que sólo se ha conservado, desgraciadamente, algún título, como el que compuso en época de Hišām II un tal Ḥabīb: *Pruebas claras y convincentes contra los que niegan las excelencias de los esclavos* [56]. Contemporáneo suyo era un eunuco llamado Fātin, retratado así por Ibn Bassām:

> Tenía Abū ᶜĀmir [Almanzor] un *fatà* llamado Fātin, único y sin rival en la ciencia de la lengua de los árabes y en todo lo que guarda relación con la literatura. Discutía una vez con Ṣāᶜid [57] en presencia de Almanzor, y logró confundirle y apostrofarle, hasta hacerle callar. La admiración que Almanzor sentía por él subió de punto. Este Fātin era buen calígrafo, de una gran amplitud de conocimientos, elocuente, pronto a la respuesta, carente de apetitos, limpio de alma y de bella figura. Era uno de esos de cuyo servicio se vanaglorian los monarcas y en cuya dulzura de carácter encuentran un sosiego. Murió este *fatà* en 402/1011. Entre las cosas que dejó se vendieron una serie de cuadernos literarios, de hermosa composición, que daban prueba de su mucho celo. Se resignó a la mutilación que había sufrido, no tomó mujeres y éstas jamás descubrieron sus vergüenzas. Había en aquel tiempo en Córdoba un grupo de *fatàs* eunucos de los que toman de la literatura el más amplio lote [58].

En la segunda mitad del siglo IV/X, varios personajes de origen esclavo participan activamente en las luchas por la sucesión de al-Ḥakam II.

[55] Al-ᶜAbbādī, *Los esclavos en España*, pp. 10-11.

[56] *Ibidem*, p. 13.

[57] Famoso gramático y literato bagdadí, que vivió en al-Andalus y perteneció a los círculos literarios de la corte de Almanzor; murió en Sicilia en 417/1026. Cf. Pons Boigues, F., *Ensayo*, n.° 79. Véase más adelante, p. 163.

[58] La traducción de este texto de Ibn Bassām es de al-ᶜAbbādī, *Los esclavos en España*, p. 13.

Almanzor se ocupará en seguida de eliminar a quienes no le son afectos, para procurar la formación de un grupo de esclavos que le fueran fieles y que son conocidos, en las fuentes árabes, como «los esclavos *ʿāmiríes*». De entre esta facción surgirán, con el desmembramiento del califato, un buen número de reyes de taifas, establecidos sobre todo en la costa oriental y suroriental de la península. Sin embargo, hay que hacer constar que, a pesar de las cualidades personales que adornaban a muchos de estos personajes; a pesar también de su valor personal o de sus conocimientos de todo tipo, los esclavos no llegan a formar un grupo social coherente. Los nombres propios conservados en los textos árabes, tanto crónicas como diccionarios biográficos, corresponden a individualidades sobresalientes, que trascienden su condición servil o su disminución física a través de cargos, honores o sabiduría. Durante la época de los reyes de taifas, los esclavos conocen un momento de esplendor cuando muchos de ellos se alzan con el poder en lugares como Almería, Valencia, Murcia o Denia. Pero no logran formar dinastías estables y, con la excepción de Denia, su existencia es breve y amenazada por reinos vecinos, que terminarán por absorberlos; en muchos casos la población local se rebela contra sus señores y apoya al invasor.

Minorías religiosas

Hasta aquí se han considerado los individuos o grupos sociales, de origen étnico diverso y de religión musulmana. Pero en al-Andalus, como en el resto del Islam medieval, se mantiene la práctica de las otras dos grandes religiones monoteístas. Aunque la población autóctona fue convirtiéndose progresivamente al Islam, se mantuvieron núcleos de cristianos practicantes en todo el territorio y a ellos, como a los judíos, es necesario dedicar ahora nuestra atención.

Cristianos y judíos pertenecían, en el Islam, a la llamada «gente del Libro» *(ahl al-kitāb);* su adscripción a las Escrituras les hacía gozar en un estatuto preferente ya que no estaban obligados a la conversión y, dentro de unos límites que la ley fijaba, podían practicar libremente su religión e integrarse en la vida social. Los cristianos de al-Andalus se conocen con el nombre de mozárabes, del árabe *mustaʿrib*, que significa propiamente «el que se arabiza, el que se hace como los árabes»,

aunque las fuentes árabes se refieren a ellos más usualmente como *al-naṣāra* («los nazarenos»). La primera de estas apelaciones es la más usual entre los estudiosos del cristianismo en al-Andalus y se aplica también a determinadas formas artísticas, especialmente arquitectónicas.

La existencia de comunidades cristianas en territorio musulmán llamó desde muy temprano la atención de los historiadores de al-Andalus. Entre 1897 y 1903 publicó Francisco Javier Simonet su monumental *Historia de los mozárabes de España*, que ha servido de punto de partida para muchos otros trabajos posteriores, alguno de ellos bastante reciente [59]. Si bien reunió una gran cantidad de documentación —y desde ese punto de vista su obra sigue teniendo interés— su apreciación de los mozárabes es la de que eran

> españoles que, subyugados por la morisma, mas no sin honrosos pactos y capitulaciones, conservaron constantemente por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana [...] contribuyendo con su ayuda y su saber a la restauración y progreso de la nueva España.

Estas palabras, que figuran al inicio de la obra, anuncian sobradamente el enfoque del autor: los mozárabes, como cristianos que eran, constituían la verdadera esencia del ser español, habiendo escapado al triste destino de quienes se habían convertido a «la superstición mahometana» [60]. Los ejemplos de este tipo de calificaciones abundan de tal modo en esta obra que sería tarea imposible —e inútil— el tratar de recogerlas siquiera en una mínima parte. Sin embargo, insisto en su presencia porque se trata de una orientación que ha tenido una larga vida y que aún persiste, aunque atenuada en su expresión. Todavía a finales de los años 40, Isidro de las Cagigas publicaba una monografía sobre los mozárabes en la que insistía en la presencia de un «naciona-

[59] La editorial Turner ha reeditado (Madrid, 1983) la obra de Simonet, en cuatro volúmenes; anteriormente se había vuelto a imprimir en Amsterdam, en 1967. Véase Fierro, M. I. y Lucini, M. M., «Las reediciones de obras de tema árabe e islámico en España», *Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja*, n.º 25, 1989.

Entre los estudios más recientes sobre los mozárabes pueden citarse los de D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París, 1984, y K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988.

[60] Simonet, F. J., *Mozárabes*, p. X.

lismo» español en esta época; la reimpresión reciente de la obra de Simonet puede también desorientar al lector poco avisado y que puede creer, tras su lectura, que en los «infelices mozárabes» se hallaba el germen de toda una historia de patriotismo y esencias hispánicas. Para Simonet, los muladíes son renegados y la cultura árabe-islámica algo atrasado y grosero, sin más «fondo y carácter propio que la absurda teología y despótica legislación alcoránica» [61]; la historia de al-Andalus, por tanto, no habría sido más que un incómodo episodio, que interfirió de forma molesta en el desarrollo de una España cristiana y occidental. Estas ideas, expresadas de una manera que hoy hiere la sensibilidad del historiador moderno, no carecieron de seguidores, conscientes o inconscientes de serlo. La polémica del «ser de España» escapa a los límites de este trabajo, pero se inserta también en esta reinvindicación de los mozárabes como depositarios de un hipotético sentimiento nacional.

Los cristianos de al-Andalus, más allá de estas visiones particulares, formaban parte de una sociedad islámica. En tanto que practicantes de una religión diferente, pero admitida por la ley, estaban obligados a pagar un impuesto de capitación (*ŷizya*); un funcionario, también cristiano, se ocupaba de los aspectos fiscales y administrativos de la comunidad local. Este funcionario recibía el nombre de *qūmis* (del latín *comes*). Por otra parte, los cristianos solventaban sus diferencias ante un juez especial, que llevaba el título de «juez de los cristianos». Las divisiones eclesiásticas de la época visigoda se mantuvieron y se conocen los nombres de varios obispos. Entre todos ellos, destaca indudablemente la figura del obispo de Elvira, llamado Recemundo y a quien se conocía también con el nombre árabe de Rabīʿ b. Zayd.

Rabīʿ b. Zayd puede ser calificado de «alto funcionario» en la administración califal. A sus dotes naturales que debieron de favorecer su ascensión en la cancillería cordobesa, se unió, naturalmente, su dominio del árabe tanto como del latín. Ello propició que el califa ʿAbd al-Raḥmān III lo empleara en diversas misiones diplomáticas, la primera de ellas ante el emperador de Alemania, Otón I. Más adelante, cuando regresaba de una peregrinación a Jerusalén, Rabīʿ/Recemundo se encargó del traslado a al-Andalus de

[61] Simonet, *op. cit.*, p. 349.

> una pequeña pila verde esculpida, con bajorrelieves de figuras humanas [...] que era de un valor, de una riqueza decorativa y de una belleza incomparables. Esta pila fue siendo llevada de localidad en localidad hasta llegar al mar. Al-Nāṣir la colocó en la alcoba del gran salón oriental de Madīnat al-Zahrā [62].

Además de su papel como embajador y alto funcionario, Rabīᶜ b. Zayd ha entrado también en la historia de al-Andalus como coautor del famoso *Calendario de Córdoba* [63]. Se trata de una obra cuya parte árabe se debe al historiador ᶜArīb b. Saᶜd, (m. 370/980), mientras que el texto latino fue escrito por el obispo de Elvira. El *Calendario* pertenece a un género de gran tradición en la literatura árabe y en el que se integran conocimientos astronómicos y meteorológicos con datos sobre cultivos y técnicas agrícolas, todo ello ordenado en forma de almanaque, siguiendo el curso de los meses del año. La participación de Recemundo en la composición de la obra se ciñe sobre todo al calendario litúrgico cristiano, ofreciendo numerosos datos sobre fiestas y celebraciones religiosas, según el rito mozárabe.

Por todo lo dicho, puede apreciarse fácilmente el grado de integración de un personaje como Recemundo dentro de la sociedad andalusí. Maneja perfectamente las dos lenguas «oficiales» —la de su comunidad religiosa tanto como la del poder oficial—; ostenta un cargo eclesiástico cristiano y representa oficialmente al califa de Córdoba; se le conoce tanto por el nombre latino como por el árabe. Esto último parece haber sido una práctica común entre los cristianos de al-Andalus, que conservaban su nombre árabe incluso después de haber emigrado a tierras leonesas y castellanas.

Otro campo en el que los cristianos desarrollaron una actividad conocida y documentada fue el de la medicina, tal como había sucedido en las tierras orientales del Islam, donde la famosa escuela médica de Ŷundaysābūr (en el actual territorio de Irán) estuvo en el origen del

[62] La descripción de esta y otras piezas esculpidas que se trajeron desde Oriente, así como la intervención de Rabīᶜ, se encuentran en el *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī; reproduzco aquí la traducción de E. Lévi-Provençal en *España musulmana*, V, pp. 367-368, nota 77 del capítulo II.

[63] El texto fue publicado por R. Dozy en 1873. Hay una nueva edición, con traducción francesa, de Ch. Pellat, Leiden, 1961.

enorme desarrollo posterior de la medicina árabe-islámica. En la segunda mitad del siglo IV/X, el médico cordobés Sulaymān b. Ḥassān, conocido como Ibn Ŷulŷul, escribió un repertorio biográfico universal de médicos y sabios, cuya novena generación estaba dedicada a los andalusíes. Tres de ellos, que vivieron en el siglo III/IX, eran cristianos: Ŷawād, que ejerció su profesión bajo el emir Muḥammad, inventó dos medicamentos compuestos, uno de los cuales se conocía como «electuario de Ŷawād». Otros dos médicos cristianos conocieron un gran éxito profesional en la misma centuria. El primero, Jālid b. Yazīd b. Rūmān, amasó una notable fortuna que le permitió adquirir un cierto número de fincas y construir, junto a su casa, un baño que llevaba su nombre. Experto en el conocimiento de las propiedades medicinales de las plantas, mantuvo correspondencia con un médico egipcio y transmitió sus conocimientos a su hijo, también llamado Jālid, que no alcanzó, sin embargo, tanto renombre como su padre. El tercer médico cristiano de esta época que menciona Ibn Ŷulŷul se llamaba Ibn Malūka; tanta era su fama, que a la puerta de su casa se colocaban usualmente 30 sillas para que los pacientes esperasen a ser recibidos [64].

Funcionarios, médicos, artesanos o comerciantes, los cristianos cuyas vidas asoman a las fuentes árabes, pertenecen a minorías urbanas que viven en condiciones de holgura económica y sin dificultad para ejercer su religión y sus prácticas rituales. Conservaban su lengua propia y al mismo tiempo estaban muy arabizados, tanto en la onomástica —tal como ya se ha podido observar— como en usos y costumbres sociales, a veces también impregnados, entre los musulmanes, de reminiscencias cristianas. En este sentido es interesante citar el conocido caso de la familia cordobesa de los Banū Hilāl, famosos por su piedad y ascetismo y que, durante las fiestas cristianas del mes de enero no encendían fuego en sus casas ni cocinaban para apartarse de lo que era costumbre general en Córdoba, ya se tratase de cristianos o de musulmanes.

Hasta aquí, un cuadro de tintes nada sombríos, que parece presentar un modelo de convivencia entre una religión dominante y una mi-

[64] Las biografías de estos y otros médicos de al-Andalus recogidas por Ibn Ŷulŷul han sido traducidas por Juan Vernet, «Los médicos andaluces en el *Libro de las generaciones de médicos*, de Ibn Ŷulŷul», *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Barcelona, 1979, pp. 469-462.

noría a la que, dentro de unos límites marcados por la legislación islámica de la época, se le conceden muchas posibilidades de actuación y de integración social. Dentro de este contexto hay que situar, sin embargo, uno de los acontecimientos más llamativos de la historia de los mozárabes de al-Andalus, sobre el cual se han escrito numerosos estudios: el movimiento de martirio voluntario que se produce en Córdoba en el siglo III/IX.

Las fuentes árabes no proporcionan información alguna sobre este movimiento: se conoce únicamente a través de textos escritos por los propios mozárabes, especialmente por Eulogio y Álvaro de Córdoba.

Teñida de visiones apocalípticas, esta documentación presenta una situación de los cristianos muy diferente a la que se puede deducir de la lectura de las fuentes árabes. Son textos provocadores, de un fuerte carácter apologético, en muchas ocasiones de un evidente fanatismo. Se explican también por esa integración social a que ya se ha aludido; sus autores contemplaban con amargura cómo la comunidad cristiana se arabizaba progresivamente. Así es como Álvaro describe este proceso:

> Por ventura, ¿no vemos que jóvenes cristianos, llenos de vida, de gallardía y elocuencia, versados ya en la erudición gentílica y muy peritos en la lengua árabe, corren desatinados en pos de los libros de los caldeos; los buscan, revuelven y estudian con gran atención, deleitándose con ellos; los colman de elogios, mientras que desconocen la belleza de la literatura eclesiástica y menosprecian los ríos caudalosos que manan del paraíso de la Iglesia; y, ¡oh dolor! cristianos, ignoran su ley, y latinos, olvidan su propio idioma? De tal suerte, que apenas entre todos los cristianos se hallará uno entre mil que pueda razonablemente escribir a su hermano una carta familiar, y, por el contrario, hallaréis muchedumbre sin número que eruditamente declare la pompa de los vocablos caldeos, hasta el punto de componer versos arábigos más pulidos que los de nuestros opresores, y adornando con más primor que ellos las cláusulas postreras, ligadas todas a idéntica consonante [65].

[65] Este texto se encuentra en la obra de Álvaro *Indiculus luminosus*. La traducción es de Simonet, *Historia de los mozárabes*; compárese con la traducción francesa de Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes*, p. 48.

Álvaro se lamentaba de la preponderancia de la cultura árabe sobre la latina; hay que situar este proceso dentro del propio desarrollo de la primera en al-Andalus. El reinado de ʿAbd al-Raḥmān II es, precisamente, un período de floración cultural, en el que se asimilan numerosas novedades que llegan de Oriente, tanto en lo relativo a la vida intelectual como a los usos sociales. Parece lógico que los jóvenes cristianos, si deseaban incorporarse a puestos en la administración, tuvieran que profundizar sus conocimientos del árabe; y, simplemente por curiosidad intelectual, se sintieran atraídos hacia una cultura cada vez más viva e interesante. El peligro, para Álvaro y sus correligionarios, es que la arabización llevaba inexorablemente hacia la islamización.

Un cierto número de cristianos abandonarán al-Andalus y se establecerán definitivamente en los reinos del norte de la península. Los que permanecen en tierras islámicas y contemplan su situación desde la misma óptica que Álvaro formaron una pequeña minoría dentro de su comunidad. Ellos serán los que responderán a la llamada hacia el martirio voluntario. No se trata de un movimiento que afecte de forma general a los cristianos cordobeses; incluso la jerarquía eclesiástica lo desaprobó claramente. Pero encontró eco en una serie de hombres y mujeres que ofrecieron su vida como testimonio de fe.

El procedimiento para alcanzar el martirio era relativamente sencillo. El cristiano en cuestión no tenía más que pronunciar públicamente insultos contra el Profeta del Islam o contra la religión musulmana. Al ser escuchadas estas blasfemias, se le llevaba directamente ante el juez, que, de acuerdo con la ley islámica, le da una oportunidad para retractarse. Si el cristiano se empecinaba en sus declaraciones, el juez musulmán no tenía otra opción que la de condenarle a muerte. Lo mismo ocurría cuando se trataba de un «cripto-cristiano», es decir, de un musulmán que, súbitamente, declaraba su condición verdadera de cristiano y realizaba las mismas injurias al Profeta y al Islam; aquí se trata, además, de un caso de apostasía, castigada igualmente con la pena capital por la legislación islámica [66].

Se conocen los nombres y las historias personales de muchos de estos mártires voluntarios, entre los cuales estuvieron también Álvaro y Eulogio. No era raro, claro está, que se tratase de monjes o anacoretas;

[66] Cf. Fierro, M. I., *Heterodoxia*, 54-55.

pero también se conserva noticia de mártires laicos. Entre los casos más interesantes, se cuentan los de jóvenes procedentes de matrimonios mixtos (padre musulmán y madre cristiana): destaca entre todos ellos el de la joven Flora, que fue decapitada en 237/851 [67].

La madre de Flora, viuda, la educó en el cristianismo a escondidas del resto de su familia; la legislación islámica hacía de Flora una musulmana de forma automática, al ser hija de musulmán. Un hermano suyo debió de sospechar sus verdaderas creencias, porque Flora, para escapar a su vigilancia, se refugió con otra de sus hermanas en casa de unos cristianos que vivían en lugar más seguro. Su hermano la buscó con insistencia por casas y monasterios, hasta llegar a un punto en que Flora, para no perjudicar a quienes la albergaban, decidió entregarse a su perseguidor. Éste intentó convencerla de que abandonase sus creencias, cosa que no consiguió ni con halagos ni con amenazas. La llevó entonces ante el juez y allí Flora declaró públicamente ser cristiana. El juez se enfrentaba —en éste como en otros casos— a una situación sin salida; técnicamente Flora era musulmana y su declaración equivalía a un acto de apostasía, castigado con la muerte.

A pesar de ello, el juez se limitó a condenarla a una pena de azotes. Eulogio, que la conoció y es el autor del relato de su martirio, describe el duro castigo a que fue sometida Flora antes de ser devuelta a su casa, donde su hermano esperaba convencerla finalmente. La joven consiguió escapar de Córdoba y refugiarse, junto con su hermana, en un lugar cercano a Martos. No tardó sin embargo en volver a Córdoba, en busca del martirio que sabía a ciencia cierta que conseguiría. En la iglesia cordobesa de San Acisclo conoció a otra muchacha cristiana, llamada María, cuya historia familiar es también significativa: su padre, cristiano, se casó con una mujer árabe a la que convirtió a su religión. Como consecuencia, vivieron ocultos mucho tiempo en un pueblo de la serranía de Córdoba.

Flora y María fueron ejecutadas al mismo tiempo, después de haber sido encarceladas y habérseles ofrecido repetidamente la posibilidad de retractarse. Sus historias se repiten en las de otros tantos mártires voluntarios: son ellos los que acuden a proclamar no sólo su fe,

[67] Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 413 y ss.; Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes*, p. 32; Fierro, *Heterodoxia*, p. 55.

sino sobre todo la falsedad de la religión islámica. Los cristianos que, sin abandonar sus creencias, no tienen inconveniente en integrarse en la sociedad musulmana, sólo se ven sujetos a la necesidad de pagar el impuesto de capitación; no existe una «persecución» contra ellos por el mero hecho de ser cristianos. Pero es evidente que la repetida aparición de los mártires voluntarios debió de enrarecer la atmósfera en torno a ellos. Un último ejemplo de historia personal que refleja en cierto modo este cambio es el del funcionario cristiano Qūmis b. Antunyān. Enviado por el emir ᶜAbd al-Raḥmān II como delegado suyo al Concilio de Córdoba de 238/852, Qūmis pidió a los obispos que condenasen los martirios voluntarios, cosa que hicieron, como ya se ha indicado. Qūmis veía claramente el peligro que para toda la comunidad cristiana suponía la expresión exacerbada del deseo de martirio, que se conseguía mediante el recurso a los insultos y vejaciones contra el Islam.

Qūmis trabajaba en la administración omeya, pero sabía también que determinados cargos le estaban vedados por su condición de cristiano; no dudó en convertirse al Islam cuando supo que el emir Muḥammad estaba dispuesto a nombrarle secretario *(kātib)* con esa condición y gracias a ello consiguió ser el jefe de la cancillería real [68]. Las fuentes árabes han conservado noticias del resentimiento que su ascensión provocó en determinados círculos de árabes de origen, que llegaron a presentar una protesta ante el emir. Qūmis tuvo que ratificar de nuevo su conversión. Tras su muerte, hubo incluso quien reclamó que su herencia no se entregase a sus herederos sino al Tesoro, afirmando que siempre había sido cristiano y que como tal había muerto. Aunque finalmente el juez falló en contra de esta petición, toda la carrera de Qūmis y las circunstancias que se producen tras su fallecimiento permiten suponer que la posición de los cristianos, especialmente la de quienes ocupaban cargos de cierta importancia, se resintió como consecuencia, entre otros factores, del movimiento de mártires voluntarios [69].

La abundancia de estudios en torno a los mozárabes puede hacer suponer que tuvieron, como minoría social y religiosa, una importan-

[68] En el texto árabe de Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, pp. 67-83: «Secretario mayor de los omeyas».

[69] M. I. Fierro, *Heterodoxia*, p. 77-80.

cia superior a la real. En varias publicaciones recientes, M. de Epalza sugiere, por el contrario, que las comunidades mozárabes tuvieron escasa entidad y subraya la necesidad de distinguir entre los mozárabes de origen local, que emigraron progresivamente hacia los reinos cristianos, y los que él llama «neomozárabes», de procedencia extra-peninsular [70].

En el siglo v/xi, destaca la figura del conde mozárabe Sisnando Davídiz [71], a caballo entre las cortes de Sevilla y León. Fue este Sisnando un mozárabe *malgré-lui*: procedía de la región de Coimbra, de donde fue llevado, cautivo, a Sevilla. Allí tuvo un importante papel en el entorno del rey ʿabbādí al-Muʿtaḍid, pero finalmente abandonó a su protector y pasó al servicio de Fernando I de León. Desde ese momento, su nombre aparece en diversos documentos cristianos que atestiguan cómo sirvió en muchas ocasiones de mediador o mensajero con varios reyes de taifas; debía de saber árabe y, sobre todo, estaba muy al tanto de la situación dentro de los reinos árabes de la península.

Tras la toma de Toledo, el rey Alfonso VI confió a Sisnando el gobierno de la ciudad. Según las fuentes árabes, había intentado convencer al monarca de que mantuviera al frente de ella al último de los Banū Ḏī l-Nūn, sin conseguirlo. El relato del cronista árabe presenta al rey cristiano como implacable enemigo de los musulmanes sometidos, mientras que Sisnando se erige en su defensor. El punto crítico de este proceso se produce en el momento en que Alfonso VI, en contra de los pactos a que se había llegado con los toledanos, decide profanar la mezquita aljama de Toledo y transformarla en iglesia, en contra de los consejos de Sisnando: «Proceder así será inflamar de cólera los pechos, inutilizar la política [emprendida], echar para atrás a los que están dispuestos [a ayudarnos] y detener a los que ya se mueven [en nuestro favor]» [72].

El largo texto al que pertenecen estas últimas palabras deja bien claro, en primer lugar, la censura al conde Sisnando por haberse aco-

[70] Cfr. Epalza, M., «La islamización de al-Andalus» y la bibliografía citada en la nota 2 de ese artículo, en la que indica sus otras publicaciones (algunas en colaboración con E. Llobregat y con M. J. Rubiera) sobre este tema.

[71] Véase E. García Gómez y R. Menéndez Pidal, «El conde mozárabe Sisnando Davídiz».

[72] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, según traducción de E. García Gómez, «El conde mozárabe», p. 32.

gido a la corte cristiana de Fernando I: se habla de su osadía, su mala intención y su bajeza de ánimo. Al mismo tiempo, y cuando se relata su actuación en Toledo, queda bien claro que su postura fue siempre favorable a los musulmanes ya que su intención era prevenir rebeliones internas provocadas por un tratamiento excesivamente duro de las poblaciones conquistadas; más aún, en sus citados consejos al rey se ve claramente cómo desea fomentar una política de acercamiento y de conversión al cristianismo por medios pacíficos [73]. Es evidente, también, que el conde Sisnando temía que, presionados en exceso los musulmanes, tanto los ya sometidos como los de otros reinos, se recurriese —como así sucedió— a la ayuda exterior.

El conde Sisnando es, por tanto, un mozárabe muy diferente de los que aparecen en los textos árabes y cristianos de los siglos anteriores. Tiene con ellos un punto en común: su carácter de intermediario, favorecido por su conocimiento de las dos culturas en que se mueven unos y otros. De mozárabe «intermitente» podría también calificarse al Cid, como cristiano que se pone al servicio de los reyes musulmanes [74].

En el siglo de las taifas, cuando el poderío de los musulmanes se ha fragmentado en pequeños núcleos territoriales y el avance cristiano hacia el sur parece imparable, algunos mozárabes adquieren por tanto un protagonismo notable en las relaciones entre ambas comunidades. Cuando la conquista se materializa (Toledo, Valencia, Coimbra...) se produce el movimiento inverso. Los musulmanes abandonan el territorio, se convierten o conservan su religión; pero ésa es otra historia: la de los mudéjares.

Junto a los cristianos, los judíos pertenecían también a la «gente del Libro»; la práctica de su religión era aceptada siempre que se ajustase a las normas establecidas por la ley islámica. De manera muy semejante a lo que sucedió con las comunidades cristianas, los judíos producen en al-Andalus una serie de personalidades notables, vincula-

[73] Entre los conversos al Cristianismo —aun antes de la conquista de Toledo— hay que subrayar el nombre de Santa Casilda, hija de al-Ma'mūn, Cf. Terés, E., «La civilisation arabe à Tolede», p. 85.

[74] Varios textos árabes sobre el Cid (junto a otros muchos en español, francés y latín) han sido recogidos por M. de Epalza y S. Guellouz en su libro *Le Cid, personnage historique et littéraire.*

das a la administración y a profesiones como la medicina y el comercio. Veamos a continuación alguna de estas biografías de excepción que, al mismo tiempo, permiten reflexionar sobre el complejo entramado de las relaciones sociales en al-Andalus.

El primero de estos personajes vivió en el siglo IV/X: se trata del famoso médico y funcionario Ḥasday b. Šaprūṭ. Originario de Jaén, su padre se había trasladado a Córdoba, donde Ḥasday nació y recibió una esmerada educación. Inclinado desde muy joven al estudio de la medicina, Ḥasday se convirtió pronto en uno de los médicos más famosos de Córdoba, hasta el punto de que el califa ᶜAbd al-Raḥmān III lo nombró para ejercer su arte en el alcázar. Al tratarlo de manera más íntima y continuada, el califa debió de apreciar en Ḥasday cualidades que iban más allá de la habilidad profesional, porque lo puso al frente de la inspección de las aduanas.

Además de experto médico y eficaz funcionario, Ḥasday ejerció diversas funciones diplomáticas para el califa, ya que, como sucedía con Rabīᶜ/Recemundo, conocía no sólo el árabe, sino el latín y otras lenguas. Esta circunstancia le permitió intervenir en varias negociaciones con enviados extranjeros; pero la más interesante de sus embajadas fue sin duda la que le llevó a la corte de Navarra, donde la reina Toda había acogido a su nieto, el destronado rey de León, Sancho *el Craso*. La reina de Navarra había pedido ayuda al califa de Córdoba para restaurar a Sancho en el trono que le había sido arrebatado. Como respuesta a esta petición, ᶜAbd al-Raḥmān III envió a Ḥasday a Pamplona. Allí, el hábil diplomático judío convenció a la anciana reina de que visitase Córdoba personalmente en compañía de su nieto. En la capital omeya, Sancho *el Craso* fue sometido a un tratamiento médico que le curó de su obesidad y obtuvo la ayuda material del califa para recuperar su reino a cambio de la cesión de diversas fortalezas fronterizas. Puede decirse, por tanto, que la misión de Ḥasday había sido todo un éxito: los poetas judíos de Córdoba reflejaron en sus versos la importancia y la pompa de la recepción que se hizo a los visitantes cristianos [75].

El nombre de Ḥasday aparece vinculado a otro aspecto, muy diferente, de las relaciones diplomáticas de los omeyas; en este caso su

[75] Véase Ashtor, E., *The Jews of Moslem Spain*, I, cap. 5.

intervención fue puramente científica. En 337/948, el emperador bizantino envió al califa cordobés una serie de cartas y regalos, entre los que se contaba un ejemplar de la *Materia Medica* de Dioscórides, profusamente ilustrado. En al-Andalus se conocía ya una traducción al árabe de esta obra, hecha en Bagdad en el siglo III/IX. Sin embargo, el traductor oriental no conocía suficientemente bien el griego y por tanto esta versión era claramente insuficiente. Según relatan las fuentes árabes [76], la obra permaneció algún tiempo en Córdoba sin poder ser consultada, puesto que no se conocía a ningún mozárabe que supiese griego clásico para poder traducirla al árabe. ᶜAbd al-Raḥmān III solicitó del emperador de Bizancio que le enviase a alguien con suficientes conocimientos de griego y latín y en 340/951 llegó a Córdoba un monje llamado Nicolás.

Ḥasday y un grupo de médicos cordobeses se pusieron a trabajar inmediatamente con el monje bizantino; parece ser que el que se aplicó con mayor entusiasmo a esta tarea fue precisamente Ḥasday b. Šaprūṭ, que intimó con Nicolás y se dedicó, con él, a la traducción de los muchos nombres desconocidos que aparecían en la obra de Dioscórides. No es de extrañar este interés de Ḥasday, de quien se dice también que había sido el primero en al-Andalus en componer la famosa tríaca conocida como *al-fārūq*, que se consideraba como un antídoto universal contra toda clase de venenos. Al término de su trabajo, Ḥasday, Nicolás y el resto de sus compañeros se enorgullecían de haber solucionado todos los problemas planteados por el texto griego.

Diversos investigadores modernos han puesto en duda la realidad de los hechos relatados y especialmente la llegada a al-Andalus del monje políglota [77]. Pero lo que sí parece verosímil es que la antigua traducción realizada en Bagdad necesitase de una adaptación a las floras locales. El trabajo de Ḥasday y sus colaboradores pudo por tanto consistir en una tarea de identificación de todas las drogas simples mencionadas por el texto griego y, desde esa perspectiva, es innegable que su aportación debió de dar un gran impulso a los estudios farmacológicos y botánicos en al-Andalus.

[76] Todo lo relativo a la traducción de Dioscórides en al-Andalus procede de la obra *Ṭabaqāt al-aṭibbā'* de Ibn Abī Uṣaybiᶜa; sobre este texto, véase Meyerhof, M., «Esquisse d'histoire de la pharmacologie...», pp. 8 y ss.

[77] Véase Dubler, C., *La Materia Médica de Dioscórides*, I, p. 51.

Ḥasday tuvo también un papel importante en la renovación de la vida cultural hebrea en la península, aspecto de su actividad que aquí no nos concierne. Es indudable que se trata de una personalidad de primer orden y que sus funciones en el entorno del califa reflejan, como en el caso de otros individuos pertenecientes a las diversas «minorías» de al-Andalus, cómo el mérito personal de algunos individuos les permite integrarse fácilmente en los sistemas de ascenso social. El ejercicio de la medicina o el cultivo de otras ciencias es uno de los métodos más comunes para ello —aunque no estuviera, ni mucho menos, limitado a las minorías religiosas; también los musulmanes lo utilizan. En su obra sobre «las categorías de las naciones», el toledano Ṣāʿid b. Aḥmad (m. 462/1070) dedicó un capítulo a los judíos que se distinguieron en la medicina y otras ciencias, tanto en al-Andalus como en otros países. De entre los primeros y además de Ḥasday, Ṣāʿid cita a los médicos zaragozanos Ibn al-Fawwāl y Marwān b. Ŷanāḥ, así como al nieto de Ḥasday, que también vivió en Zaragoza y era experto conocedor de materias tan diversas como la poesía y retórica árabes, la aritmética, la geometría, la música y la lógica. Al servicio de los reyes de Denia, Muŷāhid y su hijo ʿAlī, estuvo otro médico judío, Ibn Quṣṭar (m. 448/1056), también interesado en la filosofía y en el estudio de la lengua hebrea y la ley mosaica. No olvida tampoco Ṣāʿid al célebre filósofo Ibn Gabirol (m. 450/1058)[78].

Como los cristianos, por tanto, los judíos mantienen sus tradiciones, su lengua y su religión; pero los puntos de conflicto con la comunidad musulmana, cuando existen, se presentan de forma bien distinta a lo visto en el caso de los mozárabes. La carrera de Ḥasday b. Šaprūṭ, en el siglo IV/X, se desarrolló sin problemas, especialmente porque su privanza nunca fue absoluta y su verdadero poder, escaso. En una situación en la que se invierten estos términos, el judío puede llegar a ser sentido como un enemigo que se dispone a destruir los fundamentos de la comunidad islámica y se convierte, de inmediato, en objeto de resentimiento y odio. Veamos cómo este esquema teórico se hizo realidad, en el siglo IV/XI, en Granada.

Los beréberes *zīríes* establecieron su dinastía en esta ciudad tras el desmembramiento del califato; reciente su establecimiento en al-Anda-

[78] Las biografías de estos personajes se encuentran en Ṣāʿid, *Ṭabaqāt al-umam*, trad. francesa de R. Blachère, pp. 157 y ss.

lus, se enfrentaban a la hostilidad de la población local y a la enemiga de otros reinos vecinos, como el de Sevilla. No es de extrañar, por tanto, que recurrieran a personas de confianza para ocupar los cargos de más responsabilidad en la administración: entre ellos habrá esclavos, cristianos y judíos, cuya lealtad hacia el señor que les empleaba no encontraría el obstáculo de la pertenencia a un grupo social mayoritario, como era el caso de los musulmanes andalusíes.

De este modo, el rey Bādīs b. Ḥabūs (m. 465/1073) nombró secretario y encargado de la recaudación de impuestos a Abū Ibrāhīm Ismāʿīl b. Yūsuf b. al-Nagrīlla (m. 448/1056), un erudito, poeta y astrónomo que sirvió fielmente a su señor, a quien dio también valiosos consejos políticos. Es interesante señalar cómo las fuentes árabes son unánimes en alabar las buenas cualidades de Ibn al-Nagrīlla. El propio nieto de Bādīs, el rey ʿAbd Allāh, describe así las circunstancias que rodeaban la acción de gobierno del judío:

> Tenía este judío una inteligencia y una ductilidad en el trato que casaban a maravilla con la época en que ambos vivían y con las gentes con quienes tenían que habérselas [...] Por otra parte, el tal judío era un tributario, que no podía aspirar a ningún puesto de gobierno, y al mismo tiempo no era un andaluz de quien fuese de temer que tramase intrigas con los demás sultanes que no eran de la casta de su soberano. Por último, Bādīs necesitaba dinero con el que amansar a sus contríbulos y arreglar los negocios del reino. Tenía, pues, absoluta necesidad de un hombre como éste, capaz de reunir todo el dinero preciso para realizar sus proyectos, sin molestar para ello, con derecho o sin él, a ningún musulmán; tanto más cuanto que la mayoría de los habitantes de Granada y los agentes fiscales eran judíos y este individuo podía sacarles el dinero y dárselo a él. Así, encontró una persona que expoliase a los expoliadores, y que fuese más capaz que ellos para llenar el tesoro y hacer frente a las necesidades del Estado [79].

Estas consideraciones del rey ʿAbd Allāh parecen, en gran parte, destinadas a justificar la acción de su abuelo al encomendar a un judío responsabilidades importantes en los asuntos de la comunidad musul-

[79] ʿAbd Allāh b. Buluggīn, *Al-Tibyān*, trad. de E. García Gómez, *El siglo XI en primera persona*, p. 101.

mana. Sin embargo, de ellas se deduce también que se trataba de una persona competente en el desempeño de sus funciones y que los musulmanes no encontraron motivo de queja por sus acciones (ᶜAbd Allāh, no hay que olvidarlo, escribe sus memorias con la intención de justificarse a sí mismo y a sus antepasados de los errores de que se acusaba a los reyes de Taifas).

Muy diferente es la visión que tanto el rey zīrí como otros cronistas proporcionan del hijo de Ibn al-Nagrīlla, Yūsuf. Y la razón es muy sencilla: carente de la prudencia política de su padre, Yūsuf intervino activamente en las intrigas de la corte zīrí (el rey ᶜAbd Allāh le consideraba responsable de la muerte de su padre), acumuló riquezas de forma ostentosa y, en fin, su actuación produjo tales resentimientos y odios que la comunidad judía de Granada sufrió terriblemente como consecuencia de todo ello.

Los autores árabes acusan a Yūsuf b. Nagrīlla de conspirar con los enemigos de Bādīs, especialmente con Ibn Ṣumādiḥ de Almería; de dominar la voluntad del rey y fomentar su afición a la bebida; de llenar la administración del reino con judíos que de este modo se hallaban en una situación de poder sobre los musulmanes; y de haber escrito un libro en el que atacaba los dogmas islámicos [80]. Es evidente que la actuación de Yūsuf fue imprudente en muchos aspectos; pero, sobre todo, no calculó bien las consecuencias que podía tener la presencia de un judío como administrador, cada vez más poderoso, de los asuntos públicos. Cuando se dio cuenta de ello, era demasiado tarde. Propuso entonces al rey de Almería la toma de Granada y alejó de la capital zīrí a quienes podían impedir el éxito de su conjura; pero de nada le valieron estas precauciones. En 459/1066, tras invitar a beber a un grupo de esclavos de Bādīs, a los que trataba de ganarse, uno de ellos abandonó la reunión, en estado de embriaguez, y recorrió las calles de Granada gritando que el judío había asesinado al rey y preparaba la entrada del de Almería en la ciudad.

La población granadina, cuyos sentimientos en contra de Yūsuf habían sido enconados por el famoso poema antijudío de Abū Isḥāq de Elvira [81], se amotinó; entraron violentamente en el alcázar, asesina-

[80] Véase la nota 108 del capítulo II a la traducción inglesa de *Al-Tibyān* del rey ᶜAbd Allāh.

[81] Cf. E. García Gómez, *Un alfaquí español*, p. 38.

ron a Yūsuf y, no contentos con ello, «pasaron a espada a todos los judíos que había en la ciudad y se apropiaron de muy buena parte de sus riquezas» [82].

El trágico fin de Ibn al-Nagrīlla y el pogromo que lo acompañó no dejan de ser un caso aislado; pero señalan también, de forma nítida, los límites de la integración social de la minoría judía. El propio rey ᶜAbd Allāh subraya, en el texto citado más arriba, la abundancia de judíos en Granada y su dedicación a tareas fiscales; nada podía enajenar más los sentimientos del resto de la población que esta identificación entre la imagen del judío y la del recaudador de impuestos. Con todo, ésta solía ser una práctica común, y la explosión de violencia en contra de Yūsuf se explica más adecuadamente por el temor a que las riendas del poder pudieran hallarse por completo en manos de un no musulmán.

[82] ᶜAbd Allāh b. Buluggīn, *Al-Tibyān*, trad. de E. García Gómez, p. 132.

II

LOS MUSULMANES DE AL-ANDALUS

Preceptos y devoción

El andalusí que vamos a seguir ahora es el individuo definido por su adscripción religiosa al Islam. Como tal, su vida privada tiene una proyección pública en torno a actividades y ceremonias religiosas que marcan su personalidad individual y delimitan su pertenencia a una comunidad de creyentes. Muchas de estas actividades, así como muchos de los símbolos y ritos relacionados con ellas, tienen una doble vertiente, pública y privada. La onomástica, por ejemplo: nada hay más particular y privado que el nombre propio de una persona, puesto que es el primer dato que define al individuo frente a la colectividad; pero, al mismo tiempo, el nombre define la proyección pública de ese mismo individuo puesto que traduce sus vinculaciones familiares, étnicas y sociales. Esta dualidad aparece en muchas de las manifestaciones religiosas que se analizarán a continuación; sería muy difícil —y a menudo, artificial— deslindar por completo lo que corresponde al ámbito más privado e individual de lo que es público y colectivo. Estas dos vertientes se subrayarán en cada caso cuando así sea necesario.

El hecho de haber nacido y haber sido educado en al-Andalus no implica, en principio, que el musulmán va a distinguirse de los correligionarios de otros países: el dogma es, por supuesto, el mismo y las manifestaciones religiosas siguen los mismos esquemas. Pero el Islam ha cubierto tantos y tan diferentes ámbitos geográficos, que de forma inevitable ha ido asimilando y recogiendo sustratos previos de otras culturas y otras religiones, además de experimentar evoluciones y cambios según las circunstancias históricas. Considerar al mundo is-

lámico como un conjunto inmutable de pueblos regidos por las mismas normas religiosas sería distorsionar la realidad: cada una de las sociedades que aceptaron al Islam como religión mayoritaria lo hizo en unas circunstancias diferentes y pasó por una experiencia propia en su devenir histórico. En el caso de al-Andalus, hay que partir de la realidad anterior a la conquista y tener en cuenta el lento proceso de conversión a la nueva fe, la coexistencia con otros grupos religiosos, la condición de país fronterizo con la Cristiandad y el enfrentamiento armado con los reinos del norte de la península; factores todos de gran importancia que condicionan el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí, aunque no sean los únicos que haya que tener en cuenta.

Más arriba se ha hecho referencia a la convivencia entre cristianos y musulmanes dentro de al-Andalus, así como a determinados conflictos que surgieron en momentos concretos. Habría que insistir de nuevo en que, hasta finales del siglo V/XI, estos puntos de fricción, por agudos que sean en ocasiones, no suponen una continuidad en el enfrentamiento. Se trata de hechos aislados que no deben ocultar otro tipo de contactos, más cotidianos y permanentes, entre cristianos y musulmanes.

De ello se tienen menos noticias, porque las situaciones de normalidad no se reflejan en las fuentes históricas, al igual que tampoco lo hacen los modernos medios de comunicación. Algunas informaciones se deslizan, sin embargo, en las páginas de las crónicas y de otros textos o pueden deducirse de testimonios dispersos. Así, sería posible ver, en algunas leyendas o relatos míticos de la literatura histórica árabe, un trasfondo cristiano. Se trata de casos siempre discutibles, por lo tenue de las pruebas que pueden aducirse, pero que merece la pena recoger aquí.

Uno de ellos, que ha dado lugar a un polémica entre investigadores, se refiere a una de las puertas de la medina cordobesa, la llamada *Bāb al-Ṣūra* («Puerta de la figura, de la imagen»). Hay quien considera que esta figura o estatua, de acuerdo con las fuentes árabes, representaba a la Virgen María, ya que en estos textos se la menciona como una imagen de *al-ʿAḏrāʾ* (en árabe, «virgen»), imagen que habría sobrevivido a la islamización de la urbe cordobesa. En contra de esta teoría, se ha expresado la opinión de que se tratase de una representación más antigua, de una imagen femenina que podría ser incluso una

diosa grecorromana [1]. Sea ello lo que fuere —y es difícil tomar una decisión al no haberse conservado testimonio arqueológico alguno—, es evidente que hubo un contacto con fórmulas de representación artística pre-islámicas de las que este oscuro caso de la estatua cordobesa no es más que un ejemplo.

Igualmente difíciles de precisar son las interferencias cristianas en leyendas islámicas. Aunque sí es posible reconocer los elementos bíblicos aceptados y adaptados a la nueva religión en numerosos textos, empezando por el Corán, es mucho más complicado rastrear los elementos locales que pudieron pervivir en al-Andalus. Uno de ellos ha sido señalado por J. Vallvé: se trata de las tumbas de dos famosos musulmanes, pertenecientes a la segunda generación de «seguidores» (*tābiʿūn*) del Profeta. Según la tradición historiográfica árabe, estos dos personajes, ʿAlī b. Rabāḥ y Ḥanaš al-Ṣanʿānī, fueron enterrados en la mezquita de Zaragoza [2]. En la pervivencia de esta tradición, considera el profesor Vallvé que se halla un origen cristiano: las tumbas de los Innumerables Mártires de Zaragoza, localizadas en la iglesia subterránea también llamada de santa Engracia [3].

El segundo ejemplo muestra la vertiente contraria: cómo la tradición cristiana adapta la realidad musulmana y la incorpora con los cambios y matices necesarios. Refleja muy bien, por otro lado, una realidad social, cual fue la de la conversión de los toledanos al Islam tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI, y ha sido analizado de forma brillante por M. J. Rubiera. Es el caso de la hija del rey de Toledo, que se convierte al cristianismo y que aparecerá, en la leyenda cristiana, con el nombre de santa Casilda [4].

Indudablemente, estos elementos de contacto y de influjo mutuos contribuyeron a dotar de una carácter específico al Islam de al-Andalus. Al igual que el cristianismo adoptó y asumió usos y costumbres del mundo romano y oriental, la vida social y religiosa del musulmán incorpora elementos de origen muy diverso. Ya se ha hecho referencia

[1] Véanse las diferentes posturas en los artículos de E. de Santiago y M. Ocaña citados en la bibliografía general.

[2] Sobre estos dos personajes, véase mi artículo «*Ṣaḥāba* et *tābiʿūn* dans al-Andalus».

[3] J. Vallvé, «Fuentes latinas», p. 258.

[4] Véase el artículo de M. J. Rubiera, «Un insólito caso de conversas musulmanas».

a las celebraciones de fiestas cristianas en Córdoba por parte de toda la población, con independencia de su credo. Del mismo modo, las fuentes árabes informan sobre la veneración de los cristianos por la tumba de Sulaymān b. Ibrāhīm b. Hilāl, asceta toledano que murió en el castillo de Gormaz [5].

Sin olvidar estos elementos específicos y diferenciadores, tampoco sería exacto, por otra parte, el sobrevalorarlos y dotar al Islam de al-Andalus de una personalidad demasiado singular. Los contactos con otras religiones y culturas se dieron desde muy pronto en todas las regiones geográficas que, en breve espacio de tiempo, pasaron a formar parte del mundo islámico, y en todas ellas aparecieron caracteres propios. En todas ellas, también, los procesos de arabización e islamización produjeron un sistema de normas comunes que rigen la vida social y religiosa. Como se ha dicho más arriba, el musulmán andalusí es, ante todo y primordialmente musulmán, es decir, comparte una larga serie de creencias y rituales con musulmanes del Norte de África y Oriente Medio. Sabido es que cinco de estas prácticas religiosas reciben el nombre de *arkān al-Islam* («pilares del Islam») y son aquellas cuyo cumplimiento es obligado para poder ser considerado miembro de la religión islámica: la profesión de fe *(šahāda)*, la oración *(ṣalāt)*, la limosna *(zakāt)*, el ayuno *(ṣawm)* y la peregrinación *(ḥaŷŷ)*.

La primera de estas prácticas (que consiste en la proclamación de la unicidad de Dios y en el reconocimiento de la misión profética de Mahoma) ofrece escasas particularidades para su estudio en al-Andalus; la profesión de fe se hace pública en los casos de conversión al Islam o se pronuncia en determinadas ocasiones: a la cabecera de un agonizante, por ejemplo. Forma también parte de expresiones piadosas, oraciones y sermones. El musulmán, por el simple hecho de serlo, asume la profesión de fe como algo inherente a su ser religioso.

Veamos ahora, con algo más de detalle, las manifestaciones públicas y privadas de la religiosidad musulmana a través de los otros «pilares del Islam».

[5] Véase M. Marín, «El ribāṭ en al-Andalus».

La oración

La oración musulmana es esencialmente un acto colectivo, aunque pueda realizarse de forma individual y en la intimidad de la casa. Como es bien sabido, la oración en el Islam es un acto de piedad que se realiza con arreglo a un ritual muy definido y en cinco momentos precisos del día, que jalonan la existencia diaria con su ritmo inalterable: la oración del alba *(ṣalāt al-fajr* o *ṣalāt al-ṣubḥ)*, la del mediodía *(ṣalāt al-ẓuhr)*, la de media tarde *(ṣalāt al-ʿaṣr)*, la de la puesta del sol *(ṣalāt al-magrib)* y la de la noche *(ṣalāt al-ʿašā'* o *ṣalāt al-ʿatama)*, que se hace una hora después de la anterior. A estas oraciones obligatorias, pueden añadirse otras que también tienen una estricta regulación temporal y que reciben el nombre de «oraciones supererogatorias»: *ṣalāt al-išrāq* (cuando el sol se alza un codo sobre la línea del horizonte), *ṣalāt al-ḍuḥà* (a media mañana) y *ṣalāt al-tahaŷŷud* (de madrugada) [6].

Condición inexcusable para realizar la oración es que el creyente se halle en estado de pureza *(ṭahāra)*, concepto de gran importancia dentro de la religión musulmana y que se aplica a las personas al igual que a las cosas. Un individuo cae en estado de impureza con el contacto con cosas impuras (por ejemplo, los alimentos prohibidos) o por actos fisiológicos en los que intervienen las secreciones del cuerpo humano.

La pureza se recobra mediante las abluciones: el agua limpia de manera real y también metafórica. Un baño completo es necesario para liberarse de lo que se considera estado de impureza mayor, pero la ablución ordinaria sólo afecta a las extremidades del cuerpo y a la cabeza. Como ejemplo de persona de gran piedad, citan las fuentes andalusíes a ʿĪsà b. Dīnār, ya que durante 40 años hizo la oración de la mañana de forma válida sin necesidad de repetir las abluciones que había hecho para la oración de la noche anterior [7].

La existencia cotidiana se rige por la periodicidad de las oraciones; el tiempo encuentra de este modo una medida peculiar, de carácter específicamente religioso. El musulmán que escucha la llamada del almuédano interrumpe sus ocupaciones para cumplir con el rito de la

[6] Véase M. Ocaña Jiménez, *Nuevas tablas*, p. 38.
[7] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, IV, p. 106.

oración, en su hogar, en los espacios públicos o en la mezquita. Ésta es, al menos, la obligación piadosa; lógicamente no todos la observaban. En el tratado de *ḥisba* (gobierno del zoco y de la moralidad pública) de Ibn ᶜAbdūn [8], se incluye un párrafo, precisamente, que expresa la falta de unanimidad a este respecto. A los vendedores y a los jóvenes —se entiende los que frecuentan los lugares públicos como los zocos— debe ordenárseles, dice el texto, que hagan la oración y, en caso contrario, se les castigará [9].

La oración o *ṣalāt* se realiza a través de un ritual que implica tanto a la mente como al cuerpo, ya que la recitación de las diferentes fórmulas va acompañada de diversas prosternaciones y actitudes gestuales. Durante esta ceremonia se expresan diversos sentimientos de alabanza y adoración a Dios, que incluyen la recitación de la *šahāda* (profesión de fe), de la primera azora del Corán y algunas otras aleyas coránicas y de jaculatorias varias [10].

Todo este ritual, sin embargo, experimentó una evolución y una serie de cambios, en los primeros tiempos del Islam, hasta conformarse definitivamente. Algunas de estas variaciones en el establecimiento de la oración canónica pueden rastrearse también en al-Andalus; es el caso, por ejemplo, del juez Yaḥyà b. Maᶜmar, que siendo el encargado oficial de la oración en Córdoba, rezaba la plegaria del viernes haciendo cuatro *rakᶜas*, siendo así que la costumbre de la mayoría de la gente en su tiempo era hacer sólo dos [11].

También en relación con el ritual de la oración, hay que situar la cuestión, que produjo un largo debate en al-Andalus, de si era admisible o no levantar las manos después de cada inclinación, en el curso de la plegaria. En el siglo III/IX, tradicionistas de la importancia de Baqī b. Majlad o Muḥammad b. ᶜAbd al-Salām al-Jušanī realizaban este gesto, mientras que los alfaquíes *mālikíes* lo miraban con desaprobación o lo limitaban a unos momentos muy concretos del rito oracional. La

[8] Escrito a comienzos del siglo VI/XII.

[9] Ibn ᶜAbdūn, *Risāla*, 53/163.

[10] Véase F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 53 y ss.

[11] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, 82/101. Una *rakᶜa* es la parte de la oración completa en la que el musulmán realiza una serie de inclinaciones acompañándose de la recitación de fórmulas fijas; véase su descripción detallada en F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 55-57.

discusión sobre este asunto continuó en épocas posteriores y es un claro ejemplo de la utilización de tradiciones religioso-jurídicas en el ámbito de las prácticas devocionales [12].

Al mismo ámbito pertenece la discusión sobre la conveniencia o no de pronunciar el *qunūt*. Con esta voz se indica una plegaria especial que, según la tradición, pronunció el Profeta durante un mes (o 40 días), al verse sometido a persecución, y en la que rogaba a Dios que castigase a sus enemigos y bendijese a sus partidarios. Esta oración se incorporó al rito de la *ṣalāt*, pero no de forma unánime, ya que la tradición añadía que Mahoma interrumpió su recitación al recibir una revelación divina [13].

En al-Andalus, el famoso alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà era decididamente contrario a la recitación del *qunūt*, apartándose en ello de la doctrina de Mālik [14], que la admitía, como lo hizo en su tiempo otro andalusí, ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Uno de los descendientes de Yaḥyà b. Yaḥyà, Abū ʿĪsà Yaḥyà b. ʿAbd Allāh (m. 367/977) [15], mantenía la misma postura que su antepasado:

> [...] no estaba de acuerdo con hacer el *qunūt* en la oración, y no lo hacía en absoluto en la mezquita, apoyándose en la Tradición transmitida por ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà, que la transmitió de su padre [Yaḥyà b. Yaḥyà], y éste de al-Layṯ b. Saʿd, de Yaḥyà b. Saʿīd y, finalmente, de Ibn Šihāb [16].

Sin embargo, y a pesar del prestigio de Yaḥyà b. Yaḥyà y de sus descendientes, se sabe que esta parte de la oración volvió a pronunciarse en las mezquitas y que incluso se perpetuó en las oraciones de los mudéjares [17]. De nuevo tenemos aquí un ejemplo de una disensión entre alfaquíes, que se apoyan en diferentes tradiciones. Cabe preguntarse hasta qué punto estas polémicas tuvieron un reflejo real en las

[12] Un detallado estudio de las diferentes posiciones tomadas por los ulemas andalusíes, en M. I. Fierro, «La polémique...».

[13] M. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales*, pp. 166-167.

[14] Mālik b. Anas (m. 179/795), alfaquí de Medina, dio su nombre a la escuela jurídica de mayor difusión en al-Andalus.

[15] Véase M. Marín, «Una familia cordobesa...», pp. 312 y ss.

[16] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VI, pp. 109-110.

[17] M. Makki, *Ensayo, loc. cit.*

prácticas de la sociedad musulmana en general; en el caso del *qunūt* podría pensarse, por su contenido —la condena de los infieles—, que su práctica estaría relacionada con la situación de la comunidad musulmana.

La oración que tiene una mayor importancia en la vida comunitaria es, sin duda, la del viernes. Ése es el día en que toda la comunidad musulmana acude a la mezquita y, además de participar en el rezo, escucha el sermón o *jutba* pronunciado por el imán o el encargado de la oración *(ṣāḥib al-ṣalāt)*. Los fieles, colocados en ordenadas filas, dirigen su mirada hacia el *miḥrāb*, el nicho que, en el muro de la alquibla, señala la orientación geográfica de La Meca. En Córdoba, el cargo de *ṣāḥib al-ṣalāt* es una función usualmente ocupada por los ulemas, en exclusiva o junto a otros cargos jurídico-religiosos. Es corriente asimismo que sea el juez mayor de la capital omeya quien dirija la oración. Se trata de un cargo cuyo nombramiento está en manos del emir o califa y que, por su importancia, se confía generalmente a personas de acreditado saber y competencia religiosa. Incluso personas de tendencias ascéticas que habían rechazado el convertirse en jueces, aceptaban de buen grado la dirección de la plegaria colectiva; así sucedió con Abān b. ʿĪsà b. Dīnar, hombre muy piadoso que se negó a ser juez en época del emir Muḥammad I, pero que luego fue nombrado, sin reticencia alguna por su parte, *ṣāḥib al-ṣalāt*. Era este Abān hombre devotísimo y humilde. Prueba de esta acendrada piedad suya era que, durante el rezo, lloraba en abundancia, movido por los sentimientos que provocaba en su alma el ritual de la oración.

Los viernes, los musulmanes se congregan en la mezquita para hacer la oración y escuchar el sermón. Claro que ello es sólo posible en núcleos de población importantes, donde las mezquitas tienen un personal numeroso al servicio de la comunidad. En las descripciones que las fuentes geográficas nos han legado sobre el territorio andalusí, se suele hacer constar si, en caso de tratarse de ciudades o pueblos pequeños, la *jutba* se pronunciaba en sus mezquitas; no siempre era así. Estas indicaciones de los geógrafos pueden incluso servir para dar una idea de la importancia relativa de los asentamientos urbanos. El hecho es que tanto la oración como el sermón del viernes tienen una importancia de primera magnitud en la vida colectiva de los musulmanes, no sólo en el orden religioso, sino también en el político.

El nombre del soberano reinante se invoca en la oración del viernes; aunque en determinados momentos este reconocimiento del po-

der no pase de ser meramente formal, no es menos cierto que supone su legitimización y que puede ser utilizada en momentos de crisis o confrontación. Sirve asimismo para expresar vínculos de relación hacia otros poderes externos, es decir, en el caso de al-Andalus, para reconocer o no la autoridad del califato de Damasco o de Bagdad. Se dan así situaciones que a primera vista resultan sorprendentes, como ocurrió en los inicios de la época omeya.

El primer príncipe de esta dinastía en al-Andalus, ᶜAbd al-Raḥmān I, había llegado a la península tras escapar a la matanza de su familia por los *ʿabbāsíes* y presenciar la desaparición de los omeyas como poder político en Oriente. Tras un periplo lleno de vicisitudes, consigue hacerse con el gobierno de una remota provincia del Islam y establecerse como señor de Córdoba. Sin embargo, dejó pasar un tiempo (que unos cronistas fijan en diez meses y otros en dos años) para suprimir la mención del califa *ʿabbāsí* de Bagdad en la oración del viernes. Al parecer, tomó esta decisión tras escuchar las opiniones irritadas de uno de sus parientes omeyas y a partir de entonces, se maldijo públicamente, en la oración, a los *ʿabbāsíes*, mientras que se mencionaba el nombre del emir cordobés. Más adelante, en época de ᶜAbd al-Raḥmān III, el califa ordenó que se maldijera públicamente a sus enemigos los *fāṭimíes* norteafricanos desde todos los almimbares de al-Andalus, para lo cual envió cartas a todos los gobernadores de las provincias [18].

Esta instrumentalización del rezo comunitario para establecer vínculos de reconocimiento político, no sólo se observa en la oración de la mezquita de Córdoba. Muchos rebeldes contra el poder central utilizan este sistema para afirmar su situación de total discrepancia: el recurso a las armas se complementa no sólo con la negativa a reconocer la autoridad política, sino también con el reconocimiento de otra legitimidad. El nombre del califa *ʿabbāsí* se invocó de nuevo en las oraciones del viernes durante el turbulento reinado del emir ᶜAbd Allāh (275-300/888-912); para entonces, los rebeldes tenían la posibilidad de sustituir el nombre el emir omeya por el del califa de Bagdad o por el del nuevo califa del occidente islámico, el *fāṭimí* [19].

[18] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, 220.

[19] Cfr. M. I. Fierro, «Sobre la adopción del título califal...», pp. 34-35.

La mención del nombre del gobernante, ya se ha indicado, puede llegar a ser meramente formal. Las crónicas registran el proceso por el cual Almanzor fue despojando rápidamente al califa Hišām II de todo poder efectivo, hasta dejarle tan sólo con tres símbolos de su autoridad: la acuñación de su nombre en las monedas, el título califal y la mención de su nombre en la oración [20]. Con todo, ello indica la importancia que tiene, para la comunidad musulmana, el preservar la legitimidad del poder mediante su invocación en la ceremonia religiosa de mayor importancia colectiva.

Junto a esta invocación, la *juṭba* o sermón representa otro espacio de implicaciones socio-políticas al igual que religiosas. Este discurso público puede ser utilizado por el propio emir o califa; cuando ᶜAbd al-Raḥmān I se adueñó de Córdoba, fue a la mezquita aljama, presidió la oración del viernes y pronunció una *juṭba* en la que prometió a los presentes que su gobierno les traería toda clase de bienandanzas [21]. Esto suele ser, sin embargo, excepcional; es el *ṣāḥib al-ṣalāt* o el *jaṭīb* («predicador») quien pronuncia la plática.

En época de ᶜAbd al-Raḥmān II, se encargó de esta función durante algún tiempo el juez Saᶜīd b. Sulaymān, que ofrecía siempre el mismo sermón, sin alteración alguna; hay que tener en cuenta que la *juṭba* se compone de una serie de invocaciones (incluida la mención del emir) que pueden seguir esquemas muy semejantes. Ello explica también lo sucedido con otro juez, encargado de la oración, en época de ᶜAbd Allāh. Se trataba de al-Naḍar b. Salama, cuya *juṭba* gustó mucho al emir; tanto, que le ordenó que se atuviese a ella y así lo hizo durante los diez años en que ocupó, por primera vez, las funciones de juez. La *juṭba* llegó a hacerse famosa, ya que por otra parte al-Naḍar era conocido como hombre ingenioso y elocuente; su auditorio la conocía de memoria y se convirtió en una pauta que siguieron otros jueces [22].

Veamos ahora otras ocasiones en las que se pronuncian oraciones colectivas, además de la oración del viernes. Las plegarias de este tipo cubren un abanico amplio de acontecimientos: la comunidad se reúne para rezar en ocasiones que amenazan su supervivencia (batallas, eclip-

[20] Véase Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 75.
[21] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, pp. 29/22.
[22] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 158/196.

ses o sequías), pero también ante los restos mortales de uno cualquiera de sus componentes.

Así, en 199/814, las crónicas registran la expedición contra Barcelona del emir al-Ḥakam I, expedición que iba dirigida por su tío, ᶜAbd Allāh al-Balansī. Cuando el ejército se encontraba ya cerca de la ciudad, un jueves, el general retrasó el ataque, que parecía inminente, hasta el día siguiente. Sólo entonces consideró que había llegado el momento de iniciar el choque armado; hizo entonces formar el orden de batalla, rezó dos *rakᶜas* [23] y dio el grito de ataque [24].

Pero la oración colectiva sobre la que se tienen más noticias es sin duda la que se realiza para pedir a Dios que alivie la sequía. No es una situación privativa de al-Andalus, claro está; ni la oración *ad petendam pluviam* es exclusiva del Islam. Pero en el ámbito geográfico islámico la escasez de lluvias es un fenómeno usual y pronto se desarrolló un ritual específico en torno a la invocación de la clemencia divina. En las fuentes andalusíes, no es raro encontrar referencias a períodos de hambre producidos por catástrofes naturales. Las más usual es la sequía: así, en 232/846, la falta de lluvias hizo que los animales muriesen, las vides se secaran y el hambre fuera general; las langostas también contribuyeron al desastre [25] (ya habían causado, con anterioridad, la gran hambre de 207/822). Entre las sequías más señaladas por su importancia y consecuencias, figura en primer lugar la que afectó a toda la península entre los años 131 y 136/748-53 y que provocó un éxodo masivo de poblaciones beréberes hacia el Norte de África.

Ante las inclemencias de la naturaleza, sobre todo de este calibre, el hombre medieval no tenía otro recurso que solicitar la ayuda divina; las acciones particulares destinadas a remediar las situaciones más angustiosas no eran sino paliativos de poca eficacia. Ya bajo el califato de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb, el segundo sucesor de Mahoma, la península Arábiga había sufrido una gran sequía, que se conoce en las fuentes árabes como *ᶜām al-ramāda* («año de la ceniza»). Cuando la situación vuelva a repetirse la oración en solicitud de la ansiada lluvia seguirá las

[23] Véase *supra*, nota 11.

[24] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 74.

[25] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 1; Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 89.

pautas marcadas por el califa ʿUmar y la tradición se trasladará también a al-Andalus.

Esta oración colectiva lleva el nombre de *istisqā'*. La mención más antigua que se conoce acerca de la introducción de su ritual en al-Andalus corresponde a un famoso ulema cordobés, Ziyād b. ʿAbd al-Raḥmān, más conocido como Šabṭūn, cuya fecha de muerte varía, según las fuentes, entre 196/811-12 y 204/819-20. Fue Ziyād el primero que introdujo en su patria una parte fundamental del rito de esta oración, en la cual quien dirige la misma da la vuelta al manto que lleva sobre sus hombros [26]. Según algunas fuentes, en época de Ziyād era costumbre llamar, para presidir el *istisqā'*, a hombres de piedad reconocida, no a los jueces o a los encargados de la oración. Este último caso —se verá a continuación— se convirtió rápidamente en la norma usual; el texto que se refiere a la práctica de la época de Ziyād parece querer indicar, aun de una forma velada, que la piedad de quienes ocupaban cargos «oficiales» no podía compararse —ni ser tan eficaz— como la de personas sin vinculaciones con el mundo administrativo-religioso.

Los relatos que se ocupan de la oración de la lluvia pasaron a formar parte, con frecuencia, de una tradición historiográfica directamente relacionada con las manifestaciones ascéticas; es interesante, por otro lado, comparar estos textos con los que incluyen las crónicas. Entre los primeros, puede servir de ejemplo uno protagonizado por este mismo Ziyād b. ʿAbd al-Raḥmān, recogido en una obra dedicada al socorro divino [27]:

> El emir encargó que lo llamaran [a Ziyād] y le ordenó que saliera a hacer el *istisqā'*. Así lo hizo, al día siguiente. El cielo estaba despejado, pero él dijo a su sirviente: «llévate la gorra para la lluvia, porque, si Dios quiere, tendremos agua», ya que su petición [a Dios] era [siempre] atendida. Se dirigió al lugar de la oración pública (*muṣallà*), hizo la oración de la lluvia y la invocación y no la había terminado cuando de todos lados empezaron a llegar las nubes, trayendo la lluvia, por licencia divina. Les llovió de forma general y abundante; alabado sea el Altísimo.

[26] He analizado esta cuestión y diversos textos relacionados con el *istisqā'* en el estudio que precede a mi edición de la obra de Ibn Baškuwāl *Kitāb al-mustagīṯīn bi-llāh*, (Madrid, 1991).

[27] Véase la nota anterior.

Parece claro que en este relato se trata de subrayar —como en otros muchos de procedencia oriental o andalusí— el carácter inmediato de la respuesta divina ante la petición del hombre de fe y piedad. Este aspecto casi milagroso será analizado con más detalle en otro lugar de este libro; aquí se menciona sobre todo para destacar una de las implicaciones de este tipo de oración, que alcanza caracteres taumatúrgicos. Los relatos procedentes de crónicas históricas, no de colecciones, como ésta, de relatos piadosos, se presentan al lector de un modo distinto y más realista; no es raro que aparezcan informaciones sobre el fracaso de los intentos de conseguir la lluvia. Por ejemplo, en 254/868 se sabe que continuaba una sequía ya iniciada en el año anterior. En vista de la situación se hizo un *istisqā'*, en marzo, que presidió el juez mayor de Córdoba, en aquellos días Sulaymān b. Aswad. Sin embargo, no llovió ni durante ese mes ni durante abril; sólo bastante después cayeron lluvias abundantes, que permitieron aliviar el estado de los campos y que fluyeran de nuevo las fuentes de Córdoba y se llenaran los pozos [28].

Otro hecho semejante sucedió en 302/912, cuando la sequía reinante hizo necesaria la celebración de las rogativas, presididas esta vez por el encargado de la oración en la mezquita de Córdoba, Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba. La oración se repitió por cinco veces, en cinco días diferentes, sin obtener el resultado apetecido, por lo que los precios continuaron subiendo y llegó a haber escasez de mercancías en los zocos, escasez probablemente provocada por los acaparadores. A primeros de mayo de ese mismo año, se volvió a hacer el *istisqā'*, bajo la dirección de Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād; llovió entonces aunque no demasiado, por lo que las cosechas se perdieron prácticamente en su totalidad y la escasez se enseñoreó de todo el país [29].

También, como en el caso anterior, corresponden al reinado de ʿAbd al-Raḥmān III otras rogativas públicas para pedir la lluvia, recogidas por el historiador Ibn Ḥayyān. En 314/926, el califa ordenó que se hiciera el *istisqā'* en Córdoba y en las provincias; en la capital la oración fue presidida por el jefe de la oración, Aḥmad b. Baqī b. Majlad. Sin embargo, el texto de la crónica no parece vincular la llegada

[28] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 324.
[29] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, pp. 67/88; Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 166.

de la lluvia salvadora a la oración sino a otro hecho bien distinto: la crucifixión del cadáver del rebelde Sulaymān, hijo de ᶜUmar b. Ḥafṣūn, a la puerta del alcázar [30]. En 317/929, el *istisqā'* se hizo en Córdoba, sin éxito alguno, por lo que el califa escribió a los gobernadores de las provincias una circular a la que pertenecen los siguientes párrafos:

> En nombre de Dios, el clemente, el misericordioso.
>
> Dios, al dar sustento, abundantes gracias y múltiples bendiciones, quiere que le sean agradecidas, y si las retira, quiere que le sean pedidas y suplicadas [...] Hásele de rogar, pues, sometiéndose humildemente a su gloria e insistiendo en la petición [...] Hemos ordenado al predicador de nuestra región que haga rogativas en la mezquita aljama este viernes y el siguiente, si la lluvia tarda, y que salga el lunes con nuestra comunidad musulmana a su oratorio, si antes no otorga Dios la lluvia que falta [...] Ordena tú, pues, al predicador de tu lugar que haga otro tanto y lo haga hacer a los musulmanes de su zona en la misma medida y que sean sus súplicas al Altísimo las de quien reconoce su culpa y pide la misericordia divina [...] [31].

A pesar de que de las rogativas se repitieron ese año, nada consiguieron. El juez Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī ᶜĪsà, en 330/941, tuvo más éxito [32]. Ya bajo el reinado de al-Ḥakam II, hijo y sucesor de ᶜAbd al-Raḥmān III, el mismo cronista citado vuelve a recoger noticias de la oración *ad petendam pluviam* en 362/973, cuando las lluvias caídas en primavera no se consideraron suficientes. Se hizo la plegaria en Córdoba y en Madīnat al-Zahrā', en varias ocasiones, y finalmente «la tierra se empapó, y por la misericordia divina se salvaron las cosechas» [33].

Según la tradición que se remonta al califa ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb, el ritual de esta oración consistía en que quien la dirigía rezaba dos *rakᶜas*, daba la vuelta a su manto y alzaba las manos para dirigirse a Dios. Algunos autores han recogido el texto de la invocacón pronunciada por un famoso juez cordobés de tiempos de ᶜAbd al-Raḥmān III:

[30] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, pp. 132/159.
[31] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, trad. pp. 190-191.
[32] *Ibidem*, pp. 321/358.
[33] Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, p. 129, trad. E. García Gómez.

> La paz sea sobre vosotros. Vuestro Señor ha prescrito la misericordia. Quien de vosotros haga un mal por ignorancia, luego vuelva de su error y se reforme, será perdonado, pues Él es indulgente, misericordioso [34]; luego dijo: ¡Pedid perdón a vuestro Señor! Él es indulgente [35]. Dijo [el autor]: la gente gritó, llorando y sus voces se alzaron pidiendo perdón y solicitando con humildad la respuesta divina; no terminó el día sin que Dios enviase agua abundante [36].

Como puede observarse, la invocación de Mundir b. Sa'īd se compone exclusivamente de textos coránicos; en el libro sagrado el juez escogió unos versículos en los que el tema central es el perdón y el arrepentimiento. Sin hacer a ello una referencia explícita, se supone que los pecados de los musulmanes son los que han provocado la situación de sequía y escasez. Es por tanto necesario atraer la benevolencia y el perdón divinos mediante expresiones públicas de arrepentimiento colectivo.

Se trata del recurso único que parece estar al alcance de la comunidad amenazada por la catástrofe, aunque también se sabe que los astrólogos hacían pronósticos sobre la llegada de la lluvia [37].

Entre otras oraciones colectivas, hay que considerar asimismo la oración de los eclipses. Este fenómeno astronómico afectó al desarrollo normal de las oraciones del 28 de *šawwāl* de 299/17 de junio de 912, ya que la oscuridad reinante hizo creer que se acercaba el momento de la oración del *magrib*; se hizo la llamada a la plegaria, se cumplió ésta y a continuación volvió a aparecer el sol y la comunidad comprobó que era aún pleno día [38]. No recoge la crónica, en esta ocasión, que el eclipse provocara miedos y temores entre la población, cosa que era normal y razón, en realidad, de la existencia de esta «oración de los eclipses».

Las fuentes árabes han registrado la existencia de fenómenos tales como cometas, estrellas fugaces o eclipses en al-Andalus; para la época omeya se conocen los de 222/837, 278/892, 290/903, 292/904,

[34] *Corán*, VI, 54, trad. J. Vernet.
[35] *Corán*, LXXI, 9, trad. J. Vernet.
[36] Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, pp. 141/169.
[37] J. Samsó, «Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica», p. 100.
[38] Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 149.

299/912, 310/922, 322/934, 323/935, 327/939, 328/939, 330/941, 336/948, 362/973, 363/973, 364/974, 381/991, 393/1002, 394/1003 y 396/1005, según la lista establecida por el profesor J. Vernet [39]; entre ellos se hizo famoso el del 29 de *ramaḍān* de 327/20 de julio de 939, vinculado a la derrota del ejército de ᶜAbd al-Raḥmān III en Simancas-Alhandega.

A esta lista hay que añadir el primer eclipse de que dan cuenta las fuentes, y que sucedió en 218/833, bajo el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān II.

El eclipse de 218/833 hizo una gran impresión en Córdoba, donde se consideró un hecho espantoso. Los habitantes de la ciudad se congregaron, llenos de temor, en la mezquita aljama, donde el entonces, juez, Yaḥyà b. Maᶜmar, hizo la oración, destinada también a solicitar la clemencia divina. Fue ésta, al parecer, la primera ocasión en la historia de al-Andalus para el rezo de esta súplica [40].

Si los eclipses provocaban lógicos temores entre una población que no comprendía sus causas, mucho mayor era la impresión producida por un terremoto. La reacción es la misma: en 332/943 los cordobeses se refugiaron en las mezquitas al sentir fuertes temblores de tierra, y en ellas dirigían a Dios sus invocaciones (*duᶜā'*) [41].

También de carácter colectivo —aunque muy diferente a las situaciones que se acaban de examinar—, son las oraciones que se recitan en los entierros. Las fuentes de tipo biográfico suministran sobre este punto una información muy abundante, centrada, sin embargo, casi exclusivamente en la mención de quién fue la persona que dirigió la oración en el entierro del ulema biografiado. Esta información suele ser útil para localizar cronológicamente a algunos personajes, pero sobre todo es indicativa de la importancia que tenía esta función, como se verá a continuación. Podía suceder que los ulemas y alfaquíes hicieran a alguien de su confianza el encargo de presidir su propio entierro; antes de morir, Muḥammad b. Waḍḍāḥ, el famoso tradicionista cordobés, fallecido en 207/900, había solicitado este servicio de su vecino

[39] J. Vernet, «Algunos fenómenos astronómicos...».

[40] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, 66/52; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 57; Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 81/100.

[41] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 211.

Muḥammad b. Ziyād b. Muḥammad, descendiente del ya citado Ziyād Šabṭūn [42].

Era también muy usual entre los ulemas que sus hijos, sobre todo si se habían dedicado también al estudio y la religión, se ocuparan de esta función. En relación con ello, se conservan dos sucesos interesantes. El primero de ellos cae dentro del terreno de lo casi milagroso a que tienden las informaciones biográficas en torno a personajes piadosos. Su protagonista es ʿĪsà b. Dīnār (m. 212/827), un alfaquí calificado también de asceta temeroso de Dios. En su lecho de muerte, fue preguntado acerca de quién designaba para presidir la oración en su entierro y dio el nombre de uno de sus hijos. Sin embargo, cuando llegó el momento, éste se encontraba ausente. Al darse cuenta los presentes de ello, buscaron entre los que asistían a la ceremonia a quien pudiera dirigir la oración. Un hombre, que acababa de llegar montado en un burro, se prestó a hacerlo, resultando después que se trataba del propio hijo de ʿĪsà b. Dīnār [43]. Hay que hacer constar que quien relata estos hechos indica que el mismo relato se atribuía a otro conocido hombre de religión, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, lo que puede indicar que se trata de la utilización de un anécdota piadosa —basada probablemente en circunstancias reales— destinada a subrayar el carácter ascético de los fallecidos.

El segundo suceso relacionado con las oraciones fúnebres del que me voy a ocupar ahora, tiene un carácter muy diferente y visos de más realismo. El muerto, en este caso, es el conocido alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà, que dominó la escena jurídico-religiosa bajo ʿAbd al-Raḥmān II. A su muerte, su hijo ʿUbayd Allāh, que llegaría a ser también un alfaquí de notable importancia, tenía tan sólo 17 años, y pidió al juez Muḥammad b. Ziyād que presidiera la oración por su padre. Probablemente lo hizo así para seguir la voluntad de su padre, que viéndose cerca de la muerte había pedido a este juez que se ocupara de arreglar sus asuntos económicos y de pagar sus deudas. Sin embargo, al llegar el momento del entierro, otro de los hijos de Yaḥyà, Isḥāq, consideró que era él a quien correspondía rezar la oración y diose el caso singu-

[42] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 183. Véase sobre Muḥammad b. Waḍḍāḥ el estudio de M. I. Fierro introductorio a la edición del *K. al-bidaʿ*.

[43] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, IV, p. 110.

lar de que dos personas— Muḥammad b. Ziyād e Isḥāqb. Yaḥyà— presidieran uno tras otro la ceremonia religiosa. Al terminar ésta, el juez increpó a Isḥāq y le afeó su conducta, que el hijo de Yaḥyà justificó por tratarse de un deber filial que consideraba debía cumplir [44].

Otro descendiente de Yaḥyà b. Yaḥyà es asimismo protagonista de un hecho relacionado con las oraciones fúnebres: Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī ᶜĪsà (m. 339/950), juez de Córdoba bajo ᶜAbd al-Raḥmān III. Estando en una ocasión en casa de un personaje que pertenecía a la importante familia de los Banū Ḥudayr, se dispuso a salir, con un hermano suyo, para asistir a un entierro. Al abandonar la mansión, el juez escuchó cómo una de las esclavas de los Banū Ḥudayr recitaba unos versos. Éstos gustaron tanto a Muḥammad b. ᶜAbd Allāh que se los anotó en la palma de la mano. Y, al parecer, cuando alzó las manos durante la oración, allí seguían los versos, que verosímilmente no eran muy apropiados para la ocasión [45].

Como puede verse, por tanto, no existía una normativa estricta para determinar quién había de dirigir la oración fúnebre. Había de tratarse de alguien piadoso y usualmente vinculado por lazos familiares o de amistad con el difunto; esto al menos es lo que nos indican las fuentes biográficas. Respecto a otros ámbitos sociales, no restringidos al mundo de los ulemas, no abundan los datos al respecto. El emir ᶜAbd al-Raḥmān II encargó a su hijo Hišām, que era hombre de ciencia y estudios, que se ocupase regularmente de rezar la oración en los entierros de la gente del palacio y de los servidores palaciegos de mayor rango; fue este príncipe omeya, por tanto, el que presidió las ceremonias fúnebres en honor del famoso cantor Ziryāb [46].

Poco se conoce sobre el ritual que gobernaba esta oración fúnebre, que probablemente se componía de una o dos *rakᶜas,* como es usual en otras oraciones. Muḥammad b. ᶜAttāb b. Muḥsin, un famoso alfaquí y tradicionista cordobés (m. 462/1069) tenía por costumbre recitar la primera azora del Corán *(fātiḥa)* después del primer *takbīr* [47], al hacer la plegaria en los entierros, apoyándose para ello en una Tradi-

[44] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba,* pp. 100/122.

[45] M. Marín, «Una familia de ulemas cordobeses...», p. 308.

[46] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis,* ed. M. Makkī, p. 219.

[47] Esta voz se refiere a la frase *Allāh akbar,* «Dios es el más grande», que se pronuncia al comienzo de la oración.

ción del Profeta [48]. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que los materiales documentales que se han podido reunir en torno a esta oración se relacionan casi exclusivamente con el mundo de los ulemas y alfaquíes. A este ambiente pertenece también una información indicativa de las posibles innovaciones en materia de ritual que se habían producido ya en el siglo III/IX. Se trata del entierro del famoso tradicionista Baqī b. Majlad (m. 276/889), en el que rezó la oración fúnebre su pariente Muḥammad b. Yazīd, mientras que otro conocido alfaquí, Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Jušanī, hizo los lamentos. No se sabe claramente qué quiere decir el cronista al utilizar esta última expresión, pero parece lógico suponer que al-Jušanī expresaría en alta voz su pesar por la pérdida del fallecimiento. ¿Era ésta una costumbre extendida entre la población? Probablemente sí, puesto que se trata de un sentimiento común. Sin embargo, los ulemas presentes desaprobaron la acción de al-Jušanī e incluso Muḥammad b. Waḍḍāḥ aprovechó la ocasión para componer un tratadito *(ǧuz')* en torno al tema, condenando el hecho de pronunciar lamentos en los entierros [49].

Hasta ahora hemos visto diversas clases de oraciones comunitarias, desde la oración del viernes, con su actividad regulada y que convoca a toda la comunidad, hasta las reuniones de parientes y amigos para rezar en un entierro. En todos estos casos, las oraciones colectivas tienen espacios propios que conviene también recordar aquí, porque delimitan de una forma específica la acción de la comunidad que se reúne para dirigir a Dios sus plegarias.

La oración del viernes, como ya se ha indicado, tiene un único marco: la mezquita. Este edificio de trazado generalmente sencillo, puesto que se compone básicamente de un patio y una sala de oración, puede llegar a alcanzar categorías muy diversas. No es lo mismo una mezquita rural, destinada a una población numéricamente limitada, que las grandes mezquitas aljamas de las capitales provinciales, por no hablar de la gran mezquita aljama de Córdoba.

En las grandes ciudades, abundan por otra parte las mezquitas de barrio, de tamaño reducido también, y que muchas veces tomaban el nombre de un ulema que la frecuentaba o que incluso había contri-

[48] Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* n.° 1194.
[49] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis,* ed. M. Makkī, p. 260.

buido a su construcción. Otro tipo muy diferente de oratorio, finalmente, es el que se viene excavando desde hace unos años en el área de Guardamar. Un equipo dirigido por R. Azuar ha rescatado lo que denominan «rábita califal» y que parece constituir un área religiosa compleja, en la que existen cuatro mezquitas adosadas, de dimensiones muy reducidas [50], y que podrían haber sido oratorios casi individuales.

No vamos a entrar aquí en el análisis artístico o arquitectónico de las mezquitas andalusíes, sobradamente conocidas y estudiadas muchas de ellas [51], sino a considerar su funcionalidad como lugar de reunión y devoción de la comunidad musulmana. La organización física de la oración colectiva en el Islam condiciona el espacio de la sala de oración, que tiene mucha más anchura que profundidad. Otro hecho ritual resulta también de fundamental importancia en el diseño del patio: la necesidad de la pureza ritual para que el creyente pueda hacer la oración. Como este estado de pureza sólo se consigue realizando una serie de abluciones con agua, las mezquitas deben tener siempre cerca una fuente o un baño, si no es que su propio patio ofrece posibilidades de ablución a los fieles.

En al-Andalus y tal como puede verse aún hoy en día en la mezquita de Córdoba y en la catedral de Sevilla, los patios de las mezquitas estaban plantados con árboles. Se atribuye esta costumbre a un sirio establecido en al-Andalus, llamado Ṣaʿṣaʿ b. Sallām (m. 192/807) y que seguía la escuela jurídica de al-Awzāʿī, de quien había sido discípulo. Los *mālikíes* —seguidores de Mālik b. Anas— no eran partidarios de esta innovación que sin embargo terminaron aceptando en al-Andalus y se convirtió en elemento consustancial del «paisaje» religioso.

Se atribuye al emir Muḥammad I el establecimiento de una zona reservada *(maqṣūra)* en el interior de la sala de oración de la mezquita aljama de Córdoba [52], en la que cumplían con sus obligaciones religiosas tanto el emir y miembros de su círculo de allegados, como gentes de condición elevada o ulemas notables. Se trataba por tanto de un lugar de privilegio, que en el caso de los emires podía explicarse también por razones de seguridad, además de por el deseo de marcar una

[50] Véase R. Azuar, coord., *La rábita califal de las dunas de Guardamar.*

[51] Véanse los estudios de tipo general de M. Gómez Moreno y L. Torres Balbás en *Ars Hispaniae,* vols. III y IV.

[52] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis,* ed. M. Makkī, p. 220.

separación entre su persona y el común de los fieles congregados. Se conserva una interesante anécdota relativa al uso de los ulemas importantes de este espacio reservado, que tiene como protagonista al juez al-Ḥabīb b. Ziyād y a Ŷaᶜfar b. Yaḥyà b. Muzayn (m. 291/903). Ambos estaban enemistados desde mucho antes de que al-Ḥabīb fuera nombrado juez; cuando esto se produjo, vio al-Ḥabīb la ocasión de arreglar cuentas con Ŷaᶜfar b. Yaḥyà. Puesto que sabía que este último solía rezar en la *maqṣūra*, ordenó en su calidad de juez a uno de los guardianes de la mezquita que, cuando Ŷaᶜfar llegase a rezar el viernes, se pusiera ante él y le cerrase la puerta de la *maqṣūra* en su cara. Las órdenes del juez se cumplieron y Ŷaᶜfar hizo ese día la oración junto a la puerta de la *maqṣūra*, pero por la parte de fuera del recinto. Se dice que, del disgusto recibido, Ŷaᶜfar b. Yaḥyà, al llegar a su casa, enfermó, muriendo a los tres días [53].

La mezquita aljama de Córdoba no era, sin embargo, la única que poseía este lugar reservado al emir y su entorno. Según algunas descripciones, la mezquita de Badajoz también dispuso de una *maqṣūra* que hizo construir, en época del emir ᶜAbd Allāh, el señor de Badajoz, ᶜAbd al-Raḥmān b. Marwān al-Ŷillīqī [54]. Este famoso rebelde de origen muladí mantuvo casi siempre una situación de independencia, defendida con las armas [55]; no es de extrañar que entre los símbolos de su soberanía incluyera la *maqṣūra* dentro de la mezquita que ordenó construir en su capital.

La distancia entre el emir y la comunidad de fieles en el espacio de la mezquita aljama de Córdoba se marcaba también en el acceso a ella. El emir ᶜAbd Allāh hizo construir un pasadizo *(sābāṭ)* cubierto con arcos para trasladarse directamente desde el alcázar a la mezquita. La razón que aducen las crónicas para esta construcción es precisamente la piedad del emir, que quería evitar que los fieles se levantasen cuando él entraba en la mezquita, perturbando así la paz y el silencio de la sala [56]. Es posible también que, junto a estas consideraciones, se tuvieran en cuenta otras relacionadas con la seguridad de la persona del emir.

[53] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 180-223.
[54] Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miᶜṭār*, pp. 46/58.
[55] Véase E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 243.
[56] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Martínez Antuña, p. 36.

El espacio de la mezquita no sólo está poblado por columnas y otros elementos arquitectónicos. Además de los fieles que acuden a la oración tras la llamada del almuédano, el paisaje humano del patio y la sala de oración es enormemente variado. En la anécdota relativa a al-Ḥabīb b. Ziyād, se ha podido ver cómo éste ordena cumplir sus órdenes a uno de los guardianes de la mezquita. No se poseen noticias sobre períodos muy diferentes de tiempo, pero al menos en época de Almanzor se sabe que la mezquita aljama de Córdoba empleaba a su servicio 159 personas, entre los dedicados a los servicios religiosos como imanes, almocríes y almuédanos y los responsables de otros menesteres, tales como sacristanes, guardianes, porteros, encargados de encender las lámparas, etc. [57].

Por otro lado, la mezquita no es sólo un lugar de oración; representa, como espacio público, una función que puede ponerse en paralelo a la de las plazas de las ciudades cristianas y que abarca muchas otras actividades. Una de ellas está claramente vinculada a las posibilidades de difusión de la información que ofrece la congregación de los musulmanes en su recinto, y en ese sentido ya se ha indicado cómo la *jutba* o sermón tenía o podía tener implicaciones políticas claras.

En la misma línea, hay que situar la lectura pública, en las mezquitas, de los partes de guerra y los comunicados de las victorias. En un momento no precisado por las fuentes, esta función pasó a confiarse a personas concretas, generalmente ulemas: así, ocuparon este cargo sabios como ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Ṭulayṭulī (m. 395/1005), al que se nombró para ello cuando ya tenía 80 años. Según las fuentes biográficas, ᶜAbd Allāh no cobraba salario alguno por estas lecturas, pero no se sabe si esto era lo usual, ya que el hecho mismo de que su biógrafo lo señale parece indicar que se trataba de algo excepcional [58]. En época de los *ᶜāmiríes*, fueron lectores de partes de guerra Aḥmad b. ᶜAbd al-Wahhāb b. Yūnus (m. 369/1008) y el famoso alfaquí y autor de un diccionario biográfico Ibn al-Faraḍī [59].

Junto a estas actividades, la mezquita acoge en su interior a la administración de justicia y a lo que podemos denominar como «en-

[57] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, pp. 287-288.
[58] Sobre este personaje, véase M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos*, n.º 58.
[59] *Ibidem*, n.º 227.

señanza superior»; los ulemas, en efecto, reúnen a sus discípulos dentro del recinto sagrado y allí imparten sus clases. Conviene tener en cuenta, por tanto, la diversidad de funciones que se ejercen en ese espacio que representa el eje de la vida religiosa de los musulmanes de al-Andalus.

La mezquita se constituye así en el centro de múltiples conexiones dentro de la sociedad andalusí, que afectan tanto a su vida religiosa e intelectual como a sus estructuras políticas y administrativas. La construcción de mezquitas es un acto piadoso que puede llevar a cabo un particular, si dispone de medios para ello; pero son lógicamente los príncipes y gobernadores los que pueden financiar las edificaciones más importantes, que son las mezquitas aljamas de cada ciudad. El caso mejor documentado es, naturalmente, el de Córdoba; la que se convirtió en la más importante mezquita del Occidente islámico era también una representación simbólica del poder omeya en al-Andalus y su magnificencia era un reflejo explícito de la de sus constructores. La historia de las sucesivas ampliaciones de su perímetro, a partir de la primitiva iglesia cristiana que compartieron en un principio, para sus respectivos cultos, cristianos y musulmanes, parte del primer omeya, ᶜAbd al-Raḥmān b. Muᶜāwiya *el Inmigrado*. Casi todos sus sucesores contribuyeron de una forma u otra al engrandecimiento y cuidado del templo, visitando las obras mientras estaban realizándose y siguiendo con sumo interés su desarrollo. El emir Muḥammad, que mantuvo una notable actividad constructora por todo el país, se preocupó especialmente de terminar las obras de la mezquita cordobesa iniciadas por su padre, ᶜAbd al-Raḥmān II. Cuando estas obras se dieron por concluidas, el emir se dirigió a la mezquita, acompañado por sus servidores de mayor rango, visires y dignatarios del reino. Ordenó a continuación que cerrasen las puertas del edificio y penetró en él llevando consigo únicamente a sus eunucos más importantes y al que era entonces *ṣāḥib al-ṣalāt*, para visitar el recinto; después de haberlo hecho rezó ante el *miḥrāb* y volvió al alcázar [60]. Esta «ceremonia de inauguración» combina perfectamente el boato de la procesión pública con la intimidad de la visita casi privada del emir y refleja muy significativamente la dualidad de funciones públicas y privadas de la que es escenario la mezquita.

[60] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 220.

El valor simbólico de la aljama de Córdoba se desprende también de las numerosas descripciones que se conservan de ella en los autores árabes, y que se reproducen aun después de que la ciudad haya sido conquistada por los cristianos. Una fuente relativamente tardía, fechada en el siglo XIV, cual es la *Descripción anónima de al-Andalus,* sigue incluyendo una visión de la mezquita aljama de Córdoba que reproduce, en parte, textos de un geógrafo del siglo V/XI [61]. De esta descripción, destacan —además de la insistencia en las medidas de todos los elementos arquitectónicos— los párrafos dedicados al almimbar construido en época de al-Ḥakam II:

> Construyó también un almimbar enorme de 26.000 piezas de marquetería, cada una de las cuales costó siete dírhemes de plata. Todas ellas están hechas de distintos tipos de maderas preciosas, entre ellas áloe verde; estas piezas se sostienen con clavos de oro y plata, algunos de los cuales tienen la cabeza adornada con perlas y piedras preciosas. En todo el Islam no se había hecho nunca un almimbar superior a éste. Tiene nueve escalones y se trabajó en él durante cinco años, gastándose en su fabricación 30.705 dinares y tres dírhemes [62].

Este mueble fastuoso, destinado a acoger al predicador y situarlo por encima del nivel de los fieles, se movía sobre ruedas y existía un espacio especialmente destinado a guardarlo. Aunque naturalmente no se ha conservado, sus descripciones y las de otros que siguieron su modelo permiten hacerse una idea de la estructura de este mueble religioso [63]. No es difícil imaginar la riqueza de su decoración junto a la del *miḥrāb* que todavía puede contemplarse en la mezquita de Córdoba; el alto precio de los materiales, la profusión del colorido y la perfección del diseño no representaban sólo una cima artística. Como en otras expresiones de arte religioso, la fastuosidad del empeño es también una indicación del poder que lo sostiene.

Otra descripción, tampoco contemporánea y que recoge textos previos, de la gran mezquita de Córdoba subraya este aspecto:

[61] *Una descripción...*, ed. y trad. de L. Molina, pp. 42-46, y «Notas historiográficas», p. 241.

[62] *Ibidem,* p. 45, trad. de L. Molina.

[63] Véase el trabajo de F. Hernández Jiménez «El almimbar móvil...».

> En ella [Córdoba] se encuentra la famosa mezquita de general renombre. Se trata de uno de los más nobles edificios del mundo por la amplitud de sus proporciones, la perfección de su fábrica, la belleza de su diseño y la solidez de su construcción. Los califas marwāníes [los omeyas] se ocuparon mucho de ella, haciendo sucesivas ampliaciones y remates hasta conseguir una perfección extrema. La vista se asombraba al contemplarla y su belleza era imposible de describir. Entre las mezquitas de los musulmanes no hay ninguna que se le asemeje en ornamentación y proporciones [64].

Junto a la mezquita aljama de Córdoba, no hay que olvidar las construidas en las capitales de las diferentes coras o divisiones administrativas. De algunos emires omeyas, se destaca su particular interés por la fundación de oratorios, especialmente de ᶜAbd al-Raḥmān II y Muḥammad I; de este último se afirma que, además de renovar las mezquitas de Écija y Sidonia, ordenó construir mezquitas *(buyūt al-ᶜibāda)* por todo el país [65].

Pero no sólo los emires y califas, sino también otros miembros de la familia omeya contribuyeron a la creación de mezquitas, considerada como un notable acto de piedad. Destacaron en esta actividad varias mujeres, entre ellas algunas de las de ᶜAbd al-Raḥmān II y así se tienen noticias de mezquitas mandadas construir en Córdoba por Ṭarūb, Fajr, Muṭᶜa y Šifā'. Una hija del mismo emir, al-Bahā', hizo edificar una mezquita en el arrabal de la Ruṣāfa y dos mujeres del emir Muḥammad, Umm Salama y Gizlān, dieron su nombre a sendas mezquitas cordobesas [66]. En época de ᶜAbd al-Raḥmān III, su favorita Marŷān es alabada por los cronistas a causa de sus innumerables obras pías, entre ellas una mezquita construida en el arrabal occidental,

> hoy arruinada —dice el cronista— pero que fue una de las de construcción más espaciosa en Córdoba y de mejor hechura, y cuyos servicios, lavatorios, guardianes y muchedumbres que la frecuentaban eran atendidos gracias al espléndido legado que había instituido para ésta y otras mezquitas de la ciudad... [67].

[64] Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mᶜṭār,* pp. 153-183.
[65] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis,* ed. M. Makkī, p. 224.
[66] M. Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores...», p. 112.
[67] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V,* trad. M. J. Viguera y F. Corriente, p. 19.

La mezquita no es, con todo, el único lugar público de oración. Existe la posibilidad de hacer determinadas plegarias en otro contexto muy diferente, fuera de los límites espaciales marcados por la sala de oración. Me refiero especialmente a la oración en petición de lluvia o *istisqā'* de la que se han dado más arriba varios ejemplos. Por los relatos que se refieren a este tipo de oraciones, puede observarse que se trata de concentraciones masivas de población; aunque el *istisqā'* podía hacerse en la mezquita aljama (y en ciertos casos así nos lo precisan las fuentes), existía en Córdoba un lugar de oración llamado *muṣallà*, situado en campo abierto, a las afueras de la ciudad. Había dos, para ser más exactos [68]. En época de ᶜAbd al-Raḥmān II, los fieles solían hacer esta clase de oraciones en la *muṣallà* del arrabal, que estaba en la orilla izquierda del río. El sabio ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb se quejó al emir de que esto se hiciera así, afirmando que había sido Naṣr [69] —para entonces ya fallecido— quien había impedido a la gente acudir a la otra *muṣallà*, la llamada de al-Muṣāra. La razón aducida por Naṣr habría sido que la del arrabal estaba más cerca del alcázar y por tanto, se entiende que quedaba más a mano para los habitantes del palacio.

Ibn Ḥabīb hizo ver al emir que era mejor trasladar la realización de estos rezos colectivos a la *muṣallà* de al-Muṣāra, porque así se evitaba que se produjeran aglomeraciones en el puente e incluso muertes; al parecer ya había sucedido que, para no tener que atravesar el puente, algunas personas habían cruzado el río en una barca y habían sufrido accidentes mortales. El emir se mostró de acuerdo con los razonamientos de Ibn Ḥabīb y ordenó que la oración por la lluvia y los desfiles militares (*burūz*) se hicieran de nuevo en la *muṣallà* de al-Muṣāra [70].

En las *muṣallàs* que pueden verse hoy en día en muchos países islámicos, existe un pequeño *miḥrāb* situado en una pared, pero sin ningún tipo de techumbre. La zona de oración no tiene ningún límite excepto el marcado por ese pequeño muro de alquibla en el que se sitúa el *miḥrāb*. Era, pues, el lugar más adecuado para grandes concentraciones de personas, que se producían, como hemos visto, tanto en

[68] Sobre las *muṣallàs* cordobesas y otras en al-Andalus, cf. L. Torres Balbás, «*Muṣallà* y *šarᶜa*».

[69] Véase *supra*, p. 44, sobre este personaje.

[70] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, pp. 46-47.

ocasiones religiosas (oración por la lluvia, oraciones en días de fiestas señaladas) como de otro tipo (los desfiles militares a que se acaba de aludir).

Esta pequeña y embrionaria construcción no siempre existió; el lugar del imán que dirige la oración se señalaba, en un principio, de manera más elemental. Se conserva un curioso e interesante texto, a propósito de ello, que merece la pena recoger aquí. Lo sucedido fue lo siguiente: en época de ᶜAbd al-Raḥmān II, y siendo juez de Córdoba Yaḥyà b. Maᶜmar, los habitantes de la ciudad se congregaron en la *muṣallà* la noche de un día de fiesta religiosa. Para señalar el lugar del imán (que habría de ser el juez), se había plantado una jabalina. Unas cuantas gentes astutas y revoltosas madrugaron para situarse en primera fila, cerca de la jabalina, con la intención de poner a prueba las capacidades oratorias del juez y criticar su sermón *(juṭba)*.

Cuando Yaḥyà b. Maᶜmar llegó a la *muṣallà*, se dio cuenta de inmediato de las intenciones de estas personas y ordenó adelantar el sitio donde debía plantarse la jabalina, con el pretexto de que así se daba más espacio a la gente. El nuevo lugar fue ocupado en seguida por quienes habían llegado más tarde, mientras que los criticones, que remolonearon en moverse, se quedaron en su sitio, es decir, en la parte de atrás de la congregación. De este modo, el juez se vio libre de sus posibles detractores [71].

Esta escena, que tan bien nos restituye el ambiente de la multitud congregada en la *muṣallà* cordobesa, ha sido transmitida por otro autor árabe, más resumida y con algunas variantes de interés. En esta segunda versión, las posibles críticas al orador no se mencionan. El lugar del imán se señala no con una jabalina, sino con una alfombra; a su alrededor se han congregado nobles y servidores palaciegos. Cuando Yaḥyà b. Maᶜmar llega a la *muṣallà*, ordena que la alfombra se adelante, de manera que es el pueblo común quien ocupa entonces los primeros lugares [72]. Se trata aquí de ofrecer, evidentemente, una anécdota de intención moralizante, subrayando la acción del juez en favor de la gente corriente, mientras que el primer relato tenía un cierto aire humorístico totalmente desprovisto de ejemplaridad alguna. Pero en ambos se

[71] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 55.
[72] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 85/105.

observa con claridad el proceso de congregación de las gentes en el campo abierto a las afueras de Córdoba, dispuestos todos a escuchar a su imán en alabanza a Dios, pero también a disfrutar de su elocuencia —o a criticarla.

Parece claro, después de leer este relato, que una de las cualidades que se requerían del predicador *(jaṭīb)* era —junto a su piedad y cualidades personales— la habilidad para conmover a las gentes mediante el uso de la palabra. Ya sea mediante la recitación de azoras coránicas, ya a través de jaculatorias y expresiones piadosas diversas, el público congregado en la explanada de la *muṣallà* esperaba llegar a ser conmovido por los recursos del jefe de la oración en el manejo de la lengua árabe. Por ello, se recogen las circunstancias en que se da el caso contrario. Ya se ha mencionado que el juez Saʿīd b. Sulaymān ofrecía siempre la misma *juṭba* en la mezquita; en una ocasión en que presidió la rogativa de la lluvía, la importancia del momento le atenazó de tal forma que confundió todo el texto que tenía preparado y no tuvo más remedio que ponerse a decir fórmulas piadosas unas tras otra. Sin embargo, la perfección de la forma no es una condición imprescindible para el éxito de la oración; es la intención lo que importa, y así, la plegaria de Saʿīd b. Sulaymān fue escuchada y Dios concedió la tan deseada lluvia [73].

Terminaré este apartado dedicado a las oraciones colectivas en la *muṣallà* haciendo una salvedad necesaria. No siempre estas plegarias *ad petendam pluviam* se hacen en campo abierto; pueden llevarse a cabo igualmente en las mezquitas. Ya se ha indicado que esto ocurrió así, por ejemplo, en 362/973, cuando el juez Muḥammad b. Isḥāq presidió el *istisqā'* en la mezquita aljama de Córdoba, y su homólogo de Cabra, Muḥammad b. Yūsuf, hizo lo propio en la aljama de Madīnat al-Zahrā'.

Un caso especial en este sentido lo representa Algeciras: sus habitantes solían hacer esta oración en una mezquita situada al este de la ciudad y cuya construcción se atribuía a uno de los Compañeros del Profeta, razón por la cual se creía que las plegarias dirigidas a Dios en ese lugar habían de ser atendidas más fácilmente [74].

[73] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 51.
[74] Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, pp. 75/93.

Hasta aquí, el lector habrá podido hacerse una idea, siquiera aproximada, de lo que representa la oración colectiva en la vida del musulmán andalusí, las ocasiones en que esta oración debe realizarse y las implicaciones sociales y a veces políticas de este acto de piedad. Pero junto a la oración comunitaria —verdadero centro de la vida religiosa islámica—, existe también una plegaria individual, en la cual se establece un contacto con la divinidad que, siendo básicamente el mismo que el de la oración colectiva, adquiere otro tipo de dimensiones.

No voy a entrar ahora en las actividades oracionales de ascéticos y místicos, que tienen un carácter muy específico, sino en la existencia de prácticas devocionales que realiza el individuo en su intimidad, sin estar rodeado por el conjunto de fieles que forman la comunidad musulmana.

Una buena parte de estas oraciones personales se llevan a cabo durante la noche; el musulmán piadoso aprovecha este tiempo, que la mayor parte de sus correligionarios dedica al descanso, para consagrarlo a Dios. Este tipo de oración es especialmente cultivado por hombres dedicados al estudio y la vida de piedad, pero no es exclusivo de ellos. Uno de los casos más famosos de oración nocturna que registran las fuentes es el del emir al-Ḥakam I, famoso precisamente por las circunstancias en que se produce y que los cronistas utilizan con una clara intención ejemplarizante. Al parecer, una noche en que el emir estaba con una de sus mujeres, abandonó el lecho común; la mujer (cuyo nombre no citan las fuentes) siguió a al-Ḥakam, movida por sospechas y celos, pero finalmente lo encontró, en un lugar retirado, dedicado a la oración y la súplica a Dios [75].

El emir se encontraba en una situación difícil —tenía que sustituir al juez de Córdoba, que había enfermado de gravedad y deseaba encontrar para este puesto a la persona más adecuada. Es ésta una característica primordial —aunque no exclusiva— de la oración «personal»: el recurso a la ayuda divina en situaciones de dificultad. Algunos autores y, en especial, los más interesados en el desarrollo ascético-místico de la religiosidad musulmana, se plantean si, en estos casos, es mejor someterse con resignación a la voluntad divina o recurrir a su auxilio.

[75] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, 66/83; Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, pp. 57/45; *Aḫbār maŷmū'a*, p. 114.

Pero el hecho es que el musulmán ordinario, sin aspiraciones a una vida espiritual de orden excelso y que incluya renuncias absolutas, precisa como cualquier otro del consuelo del refugio divino.

Desde muy pronto aparece por tanto en el Islam la práctica de la devoción individual, la «conversación» con la divinidad a la que se pide auxilio en las tragedias —grandes o pequeñas— de la vida diaria. La idea de que Dios es alguien cercano *(qarīb)*, a quien se puede recurrir, forma parte de los esquemas fundamentales de la piedad musulmana. De ahí también que su presencia y ayuda se invoque no sólo en las situaciones de peligro o dificultad, sino en momentos ordinarios de la vida cotidiana.

Esta invocación o *duʿā'* («llamada») se compone de fórmulas muy diversas y de longitud muy variable. Recientemente se ha editado una obra de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (451/1059-520/1126 ó 525/1131) que, bajo el título de *Al-Duʿā' al-maʾṯūr wa-ādabu-hu* (*La invocación de segura transmisión y sus normas*), recoge innumerables textos de este tipo de oraciones y las circunstancias en que deben pronunciarse. Entre ellas, menciona al-Ṭurṭūšī situaciones como el entrar o salir de un lugar despoblado, hacer las abluciones para la oración comunitaria, oír la llamada a la oración, salir de la casa, entrar en la mezquita, hacer la oración, oír cantar el gallo, ir a dormir, levantarse por la noche para velar y rezar, estar en una situación difícil, ir a ver a una persona poderosa (lo que de por sí provoca temor), estrenar un vestido, ir a comer o beber, viajar, despedirse, montar un animal o subir a un barco, estar enfermo, ir a la guerra, ver alguna calamidad en sueños, sufrir una tempestad, terminar un asunto, ir a hacer la plegaria por la lluvia, casarse, saber de la muerte de alguien, extraviarse o, finalmente, entrar en el zoco.

Como puede verse, las situaciones para las que Abū Bakr al-Ṭurṭūšī recoge textos oracionales son extremadamente diversas. Las he reproducido en el orden en que aparecen en su libro para reflejar más adecuadamente la extrema variedad de posibilidades que ofrece esta práctica religiosa. Por la mañana y por la tarde, debe pronunciarse, según este tradicionista, la siguiente plegaria: «Oh, Dios; Tú me has creado, me has guiado por el buen camino, me has provisto de comida y bebida, me has dado la muerte y la vida. Nada se pide a Dios que Él no conceda». O, simplemente, cuando se entra en la mezquita: «Oh Dios, ábreme las puertas de tu misericordia».

Son éstas oraciones breves, destinadas a su memorización rápida y que, aplicadas a situaciones muy tipificadas, pueden llegar a convertirse en fórmulas que se repiten de modo casi automático. Contienen, por otro lado, elementos fundamentales de la fe islámica, y muy frecuentemente se apoyan en fragmentos coránicos o dichos del Profeta. Muy semejante a la *šahāda* o profesión de fe es la oración que Abū Bakr al-Ṭurṭūšī recomienda para dar fin a las abluciones rituales: «Atestiguo que no hay más dios que Dios, el único, el que no tiene asociado alguno; atestiguo que Muḥammad es su siervo y enviado. Oh, Dios, hazme ser de los arrepentidos y los puros».

Los casos concretos de peligros y problemas requieren un tratamiento más detallado, puesto que la noción de la búsqueda de refugio en Dios es también de suma importancia dentro de la piedad musulmana. Abū Bakr al-Ṭurṭūšī recomienda, en cualquiera de estas circunstancias, pronunciar la siguiente jaculatoria: «No hay dios sino Dios, el grande, el generoso; no hay dios sino Dios, señor de los cielos y la tierra, señor del magno Trono».

Las preces reproducidas por Abū Bakr al-Ṭurṭūšī pueden completarse con otra obra de un autor andalusí, el famoso biógrafo y tradicionalista Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), que compuso un texto llamado *Kitāb al-mustagīṯīn bi-llāh (Libro que trata sobre los que buscan refugio en Dios)* [76]. Ibn Baškuwāl recoge en su obra una larga serie de anécdotas y relatos centrados en un único tema: el de las dificultades que acechan al individuo en su vida diaria y cómo ante ellas el musulmán debe recurrir al socorro divino.

Aunque la mayor parte de estas historias reproducidas por Ibn Baškuwāl tienen como protagonistas a musulmanes de Oriente, un número reducido está situado en al-Andalus, aunque en épocas muy anteriores a la que le tocó vivir al autor. Estos andalusíes aparecen situados en el centro de problemas muy diversos; la intención de Ibn Baškuwāl es indicar cómo el único auxilio posible llega siempre de Dios, al que hay que recurrir con una oración de súplica como las que hemos visto más arriba. Casi siempre en el borde de lo milagroso, los relatos del *Kitāb al-mustagīṯīn* tienen entre sus personajes a algunos famosos ulemas del siglo III/IX, pero también a héroes anónimos o no

[76] Edición y estudio por M. Marín, Madrid, 1991.

identificados en las fuentes, como es el caso de la historia que reproduzco a continuación:

> Dos hermanos estaban huyendo de unos que les perseguían para matarlos; cogieron a uno [de los dos hermanos] y dijeron:
>
> —No lo matemos hasta que cojamos a su hermano y entonces los mataremos a los dos juntos.
>
> Lo ataron, pues, al tronco de un árbol con cuerdas; una de ellas le sujetaba los pies y la otra las manos y todo ello estaba bien atado al árbol. Después se fueron en busca de su hermano. Mientras él se encontraba en esta situación, oyó una voz, sin que pudiera ver a quien hablaba, que decía:
>
> —¡Oh Aquel a quien no ven los ojos, los pensamientos no perturban y las descripciones no pueden describir! ¡Oh Aquel al que no alcanza la edad ni el sueño! ¡Da remedio y alivio a mi situación! ¡Oh Tú, socorro de los que buscan amparo, misericordioso entre los misericordiosos!
>
> La voz repitió esta invocación hasta que el que estaba atado la pudo aprender. Entonces la recitó y pudo soltarse del árbol e irse a sus asuntos.
>
> Dijo Abū l-Ḥasan al-Bayyāsī [77]: poco después de esto hice un viaje en el que me encontré con unos ladrones, que me robaron y me aherrojaron con cadenas para que no les siguiese y pudiera acusarles. Me abandonaron en despoblado, pero recordé esta invocación después de haber permanecido así un día y una noche. La pronuncié y pude liberarme una mano, con la que solté la otra, prosiguiendo después mi viaje; ¡alabado sea Dios!

Algún otro ejemplo procedente de la misma obra servirá para ilustrar, más adelante, la actividad carismática de determinados personajes reconocidos por su piedad y devoción. En este relato, por su parte, es interesante observar el uso de la invocación/oración como medio de comunicación directa con Dios. También hay que hacer notar que estas plegarias no tienen siempre una intención «utilitaria», es decir, no son sólo un medio para obtener reparación de injusticias o solución de dificultades. Sus textos, breves o largos, están diseñados para acompa-

[77] Este personaje, natural de Baeza como indica su nombre, es el narrador de la historia.

ñar la vida del musulmán y poner de relieve las cualidades divinas. Pueden servir asimismo como expresión de adoración y alabanza que se repite en cualquier momento del día, subrayando las conversaciones usuales y los gestos cotidianos. Se trata aquí de una tradición que pervive en la actualidad y que contribuye a hacer presente, de manera continua y a menudo inconsciente, la realidad religiosa.

Aunque la invocación *(duʿā')* es casi siempre una expresión individual de piedad o de solicitud de socorro, puede hacerse de forma colectiva; no son otra cosa las oraciones en petición de la lluvia que se han examinado anteriormente. Sin embargo, se diferencian fundamentalmente de la *ṣalāt* u oración reglada, que sigue un ritual específico y unos textos fijos. La invocación tiene incluso «autores»; son muy famosas las que se atribuyen a ʿAlī b. Abī Ṭālib, yerno del Profeta, y a sus descendientes. Las fuentes andalusíes recogen esta hermosa invocación que recitaba a diario Abū Wahb al-Zāhid, asceta de origen oriental que vivió muchos años en Córdoba, donde murió en 344/955:

> Oh Dios, Tú nos has ordenado la invocación al levantarnos; respóndenos como nos has prometido.
> Oh Dios, no nos impongas en este tiempo a quien no procure Tu satisfacción ni tema Tu cólera.
> Oh Dios, no nos ocupes en otra cosa que en Ti.
> Oh Dios, no nos hagas beneficiarios de otra mano que la Tuya.
> Oh Dios, borra de nuestros corazones el deseo de este mundo perecedero, como has borrado estas tinieblas con la luz.
> Oh Dios, a Ti sólo conocemos y pedimos.
> Oh Tú, el más misericordioso de los misericordiosos.
> Oh Tú, socorro del que no es socorrido [78].

Abū Wahb recitaba este texto cada día, al levantarse y contemplar cómo el sol iba disipando las tinieblas de la noche. Un siglo después, se conoce el caso de un habitante de Córdoba, llamado Sulaymān al-Šaqqāq, a quien uno de sus vecinos demandó ante el juez Abū ʿAlī Ibn Ḏakwān (m. 451/1059). Al-Šaqqāq era acusado de pasar la noche sobre el tejado de la mezquita del barrio, llamando a la oración y haciendo invocaciones que perturbaban el reposo de sus convecinos. No

[78] M. Marín, «Un nuevo texto de Ibn Baškuwāl», p. 389.

conocemos los textos de las oraciones recitadas por Sulaymān al-Šaqqāq, pero sí se han conservado las opiniones de cuatro alfaquíes a los que consultó el juez antes de dictar sentencia; en ellas, se observa la diferencia de criterios en torno a determinadas expresiones de piedad, no siempre aceptadas por los guardianes de la ortodoxia.

Dos de estas opiniones eran claramente favorables a que se prohibiera a al-Šaqqāq continuar con sus oraciones. Uno de estos dos alfaquíes afirma, después de aducir una serie de autoridades para apoyar su opinión, que si Sulaymān quiere rezar, puede hacerlo muy bien en la mezquita o en su casa, silenciosamente. Pero los otros dos expertos consultados no vacilan en aprobar lo que únicamente consideran una expresión de piedad religiosa [79]. Estas divergencias de opinión reflejan claramente la diferencia entre la piedad pública, sujeta a un ritual estricto y a unas normas bien establecidas, y la piedad privada, cuyo desarrollo escapa en parte a los cánones fijados por las autoridades religiosas. Si bien esta piedad privada es perfectamente legítima, hay momentos en que puede entrar en conflicto con ciertos sectores sociales y religiosos. Por otro lado, no hay que olvidar que determinadas expresiones de devoción —y no sólo la oración— están en la base de formas de religiosidad ascética y mística, que se verán más adelante.

No es posible concluir este examen de las prácticas oracionales sin insistir en la importancia crucial de la oración en la vida religiosa y social de los musulmanes andalusíes; como el resto de sus correligionarios, para ellos también la plegaria es el centro de su expresión religiosa más personal e individualizada. Al mismo tiempo, la oración comunitaria es el eje de una serie de actividades sociales y permite la expresión de sentimientos colectivos e incluso de la legitimidad del poder político.

La limosna

Son muchos los textos coránicos que insisten en la necesidad de la distribución de limosnas a los necesitados; hacerlo así está conside-

[79] Un examen detallado de este caso en M. Marín, «Law and piety: a cordovan *fatwà*».

rado en el Islam como uno de los actos piadosos de mayor mérito. A partir de esta norma del Corán, la comunidad islámica estableció la obligatoriedad para sus miembros del pago de una limosna legal *(zakāt)* que se considera como el único impuesto legal —equivalente a los diezmos y que se aplica a las propiedades, no a las personas— que puede exigirse a los musulmanes; los no musulmanes estaban, por su parte, sujetos a otros tipos de impuestos.

Rápidamente se desarrolló una literatura jurídica que precisaba las circunstancias del pago del azaque (palabra castellana que proviene del árabe *zakāt*); al mismo tiempo, las necesidades económicas de los gobiernos fueron produciendo la introducción de una serie de impuestos, no canónicos *(maġārim)*, que gravaban actividades muy diversas. Pero aquí nos interesa sólo ocuparnos de la limosna como expresión religiosa: a través del cumplimiento de este precepto, el musulmán no sólo perfecciona su estado espiritual sino que contribuye a la creación de sentimientos solidarios hacia los menos favorecidos.

El azaque se sitúa, con todo, en un ámbito religioso directamente relacionado de nuevo, con el poder político, ya que no puede olvidarse su carácter impositivo. Ello no quiere decir que no exista la limosna voluntaria; por el contrario, y como ya se ha indicado, la distribución de óbolos en cualquier momento y lugar —fuera de la normativa del azaque— se considera como especialmente recomendable para cualquier musulmán que sea capaz de ello. Entre los testimonios conservados en al-Andalus sobre reparto de limosnas, destacan en primer lugar los que se refieren a emires y califas, en los cuales se observa también la intención de subrayar su piedad como elemento ejemplificador.

Estos repartos excepcionales suelen producirse, sobre todo, en circunstancias de dificultad general para la comunidad. En 207/822, bajo ᶜAbd al-Raḥmān II, una epidemia de langostas arrasó las cosechas en al-Andalus. El hambre que se extendió a continuación fue paliada, en parte al menos, por el emir, que ordenó la distribución de alimentos entre los más necesitados [80]. Casos semejantes se dan durante otros reinados: como consecuencia de la gran hambre de 303/915, la mortandad se extendió entre los más necesitados y el califa ᶜAbd al-Raḥmān III.

[80] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 93.

> dio muchas limosnas a los pobres indigentes y a los vergonzantes, y lo mismo hicieron las personas de cuenta entre sus cortesanos, imitándole y socorriendo Dios por su mediación a mucha gente: de ellos, el chambelán Badr b. Aḥmad, su canciller, fue el más caritativo y solidario [81].

Se recogen también en las crónicas otras distribuciones de limosnas por los príncipes omeyas, sin que el país sufriera de condiciones excepcionalmente duras. Entre las alabanzas que se dedican al emir ʿAbd Allāh, está precisamente la que se refiere a su generosidad en la distribución de limosnas a los necesitados en cualquier ocasión [82]. Era también hecho corriente el proceder a estos repartos durante el mes de *ramaḍān* o en las fiestas principales del calendario religioso musulmán. Los tres primeros días del mes de *šawwāl* se conocen precisamente como *ʿĪd al-ṣadaqa* («fiesta de la limosna») y se conserva la descripción de la ceremonia correspondiente al año 365/975: el califa al-Ḥakam II se mostró

> en compañía de su hijo, el príncipe Abū l-Walīd, sobre la azotea de la Puerta de la Azuda del alcázar de Córdoba, que da sobre la calle. Previamente se había ordenado que abajo, en la *Maḥṣṣa*, se reuniesen los pobres, necesitados y menesterosos. Una vez que estuvieron congregados allí, se mandó traer del tesoro las sumas que estaban preparadas para ser repartidas de limosna, en su presencia. Los servidores *fatàs* eslavos se pusieron a circular, llevando los sacos de dinero abiertos, y lo distribuyeron a puñados, conforme podían. A todos llegó el socorro del Califa, y las voces de todos se alzaron bendiciéndolo [83].

El mismo príncipe Abū l-Walīd, el futuro Hišām II, fue también ocasión, con anterioridad, de otra distribución de limosnas, ya que había enfermado de viruelas y su padre había abrigado serios temores sobre la vida del que era su único hijo varón. Para impetrar de Dios su

[81] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, p. 92, trad. M. J. Viguera y F. Corriente; también en Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, p. 114.

[82] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Martínez Antuña, pp. 33-34.

[83] Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, pp. 275-276.

curación, al-Ḥakam II había repartido grandes sumas como limosna y lo mismo hizo cuando el heredero sanó [84].

Además de repartir limosnas a los más necesitados, el emir podía suspender, en los períodos de dificultad, la colecta de los impuestos, tanto canónicos (azaque) como no canónicos. Al producirse la carestía de 260/873, el emir Muḥammad consultó al gobernador de Córdoba *(wālī l-madīna)* Walīd b. ʿAbd al-Raḥmān b. Gānim sobre la conveniencia o no de recoger los diezmos correspondientes a aquel año. Walīd desaconsejó vivamente su cobranza, ya que había sido un año en el que no se había podido ni siquiera sembrar y por tanto no se había cosechado ni un solo grano. El emir mostró su acuerdo, pero más tarde un tal Ḥamdūn b. Basīl se ofreció a hacer la recaudación, comprometiéndose a llevarla a cabo sin molestar a la población (y estableciendo como condición que se le concediera luego el puesto de Walīd). Se accedió a su petición, pero aún no llevaba recaudado un cuarto de los diezmos cuando había vejado de tal manera a la población —se produjeron incluso muertes— que la gente se dedicó a invocar a Dios contra él todos los viernes. Esta oración *(duʿā')* fue escuchada: Ḥamdūn murió poco después [85].

La exención del pago de los diezmos y de otras contribuciones se da también en tiempos de normalidad económica. El emir al-Mundir, al empezar su reinado, perdonó a sus súbditos el pago de todos los impuestos de ese año, tanto canónicos como extraordinarios, consiguiendo de ese modo una gran popularidad entre los cordobeses [86]. Por su parte, en 364/974, el califa Al-Ḥakam II eximió a los andalusíes del pago del sexto de todos los impuestos no canónicos, como acción de gracias a Dios [87].

Las cantidades recogidas como pago del azaque se distribuían a continuación entre los menesterosos y personas en situaciones difíciles: viudas, huérfanos, viajeros necesitados, etc. Este sistema de redistribución de la riqueza precisaba de una organización que no es muy bien conocida en al-Andalus. De algunos ulemas, se sabe que fueron encargados del «reparto» de las limosnas, lo que hace suponer que estaban

[84] Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, pp. 192-193.
[85] Ibn al-Qūṭīya, *Taʾrīj*, pp. 87/72, e Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 172.
[86] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 114.
[87] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 249.

al frente de una administración especializada. Es lógico pensar que existiera una vinculación con las mezquitas como centro de la vida religiosa y asistencial; en todo caso, llegó un momento en que se hizo necesario dotar a la administración de las limosnas de un espacio propio. Al-Ḥakam II hizo por tanto construir, al occidente de la mezquita aljama de Córdoba, un edificio llamado *dār al-ṣadaqa* («casa de la limosna») y destinado a la gestión y distribución de los fondos recogidos.

Se ha mencionado ya varias veces la existencia de impuestos no canónicos. Muchos ulemas y alfaquíes estaban en contra de su existencia, ya que carecían de una base jurídico-religiosa que los justificase e integrase en el sistema legal islámico. Del mismo modo que, al tratar de la oración, se ha subrayado la necesidad de la pureza ritual, el marco en el que se sitúa el azaque precisa de otra purificación, provista esta vez por la autoridad del Corán y la Tradición. De ahí también, la insistencia de muchos hombres de religión en la «pureza» de sus actividades y en la abstención de todo acto ilícito; en lo relacionado con la limosna legal, esto supone la escrupulosidad más absoluta en su aplicación. En las biografías de algunos personajes, se resalta este aspecto de su piedad, lo que, si bien puede hacer pensar que no se trataba de algo muy corriente, es un claro exponente de las intrincadas relaciones entre las expresiones de religiosidad y otros aspectos de la vida social. Como ejemplo de ello puede citarse a un asceta toledano, ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜUṯmān (m. 424/1032), más conocido como Abū Muḥammad Ibn Ḏunayn, dueño de un viñedo que cultivaba con sus propias manos. De ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān se dice que aplicaba la limosna legal *(zakāt)* a todo lo que producía su viña, aunque fuera un solo racimo [88].

Pero junto a estas consideraciones de carácter legal y económico, la limosna conserva su carácter primordial de acto de piedad religiosa. A veces sirve para cumplir una doble función de este tipo: Hišām I hacía que, en las noches de lluvia, se repartiese dinero entre los que acudían a las mezquitas, para estimular de este modo la asistencia de fieles [89]. Y en otras ocasiones puede advertirse una especial preocupa-

[88] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.° 16.

[89] *Ajbār maŷmūᶜa*, 121/110, e Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 66.

ción, por parte del donante, para hacer llegar su caridad a todas aquellas personas que pudieran necesitarla. En un año de escasez y carestía, Muḥammad b. ʿĪsà b. ʿAbd al-Wāḥid al-Aʿšà (m. 221/835 ó 222/836), hizo anunciar que iba a vender sus reservas de grano en un día determinado, y que posponía el pago de todas sus ventas durante un año, sin exigir para ello depósito alguno. Se hizo tal como había ordenado, y se registraron los nombres de todos los que habían acudido; entonces, y sólo entonces, informó al-Aʿšà que se trataba, en realidad, de una donación y no de una venta. Hubo quien le preguntó por qué había recurrido a un método tan complicado, cuando habría sido mucho más sencillo distribuir el grano como limosna a los necesitados. Al-Aʿšà dio la siguiente explicación: de haber anunciado que iba a repartir limosnas, no habrían acudido muchas gentes piadosas que, llevando una vida retirada, no habrían considerado oportuno acudir a una distribución semejante [90].

El ayuno

El precepto del ayuno *(ṣawm)* es cumplido por los musulmanes durante el mes de *ramaḍān*, noveno del calendario lunar. Durante sus 30 días, los fieles no deben ingerir comida o bebida alguna en las horas diurnas, así como abstenerse de usar perfumes o tener relaciones sexuales. Se trata por tanto de un período de abstinencia de los placeres del cuerpo, período en el que la vida de toda la comunidad adquiere un ritmo distinto al del resto del año. Como los meses del calendario lunar van variando en su ubicación respecto a las estaciones del año, el cumplimiento del ayuno requiere un mayor esfuerzo personal en los meses del verano, en los que al calor reinante se añade la mayor duración del día. En el mes de *raŷab* de 323/junio de 935, ʿAbd al-Raḥmān III acampó frente a Zaragoza, para someter a su emir, Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī. Inició así un largo cerco de la ciudad, mientras parte de sus generales iban tomando fortalezas rebeldes. El cerco fue alargándose hasta que llegó el momento de cumplir el ayuno de *ramaḍān* que coincidió con el mes de agosto; es fácil imaginar lo

[90] M. Marín, «The early development of *zuhd* in al-Andalus».

arduo que debió de ser, para los sitiadores, el cumplimiento de esta obligación religiosa [91].

El comienzo del mes del ayuno, mes sagrado y de tregua en sus orígenes, coincide con la aparición de la luna nueva y lo mismo ocurre con su fin, que será el inicio de una gran festividad, los tres primeros días del mes siguiente a *ramaḍān*, *šawwāl*: es *al-ʿid al-ṣagīr* («la fiesta pequeña») también conocida, como ya se ha dicho, por *ʿid al-ṣadaqa*. Junto a la fiesta de los sacrificios o *al-ʿid al-kabīr* («la fiesta grande»), que marca los días finales de la peregrinación, se trata de las mayores festividades del año musulmán.

Al igual que *al-ʿid al-ṣagīr* es una ocasión señalada para que el emir o califa reparta limosnas en abundancia, el inicio del mes del ayuno coincide con el ejercicio de toda una serie de obras de piedad, entre ellas la distribución de limosnas a los pobres. Se conoce bien la práctica que llevó a cabo, en este sentido, el califa al-Ḥakam II, y se subraya su generosidad y la abundancia de sus donativos, tanto públicos como secretos. En algún caso concreto, se describe con detalle el procedimiento seguido; así, al iniciarse el *ramaḍān* de 362/junio de 973, al-Ḥakam dio orden de duplicar las limosnas usuales, que se entregaron a personas de confianza, encargadas de recorrer los barrios más pobres. Es significativo que también se les ordenase preferir ante todo, para la distribución de limosnas, a los pobres ocultos, pertenecientes a familias venidas a menos [92].

Pero no hay que olvidar que el mes de *ramaḍān* es un período, también, de oración y comunicación con la divinidad; durante este período, la mezquita aljama de Córdoba permanecía iluminada durante toda la noche, para permitir la presencia de fieles. Sólo durante ese mes se gastaba en la mezquita la mitad de todo el aceite empleado para iluminarla a lo largo de todo el año. Especial relevancia tenía la noche del 27 de *ramaḍān*, identificada con la *laylat al-qadr* («noche del poder, de la grandeza»), a la que se refiere el Corán en la azora XCVII:

> 1) Nos lo hemos hecho descender en la noche del Destino. 2) ¿Qué te hará entender lo que es la noche del Destino? 3) La noche del

[91] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, p. 273.
[92] Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, p. 141.

> Destino es mejor que mil meses. 4) Los ángeles y el espíritu descienden en ella, con permiso de su Señor, para todo asunto. 5) ¡Paz! Ella dura hasta que sube la aurora [93].

La exégesis coránica ha hecho de esta noche la más importante del año, ya que se entiende, a partir del primer versículo citado, que en esta noche se reveló por completo el Corán a Mahoma; la cuarta aleya ha permitido establecer la tradición de que, en esa misma noche, se fijan los acontecimientos del año a partir de ella. Si durante todo el mes se congregan los musulmanes, durante parte al menos de las horas nocturnas, en las mezquitas, esta «noche del Destino» adquiere pues un significado religioso muy especial. Para señalar su celebración, en época de Almanzor se consumían en la mezquita de Córdoba grandes cantidades de perfumes, especialmente áloe y ámbar [94].

Los fieles reunidos en las mezquitas durante las noches de *ramaḍān* dedican su tiempo a la oración. Durante el mes del ayuno, se recitan unas oraciones especiales para este período, denominadas *aṣfā'*. El emir ʿAbd Allāh, de quien se afirma que era hombre de mucha devoción, solía velar las noches de *ramaḍān* con los imanes en la mezquita de Córdoba, rezando estas oraciones [95]. Se leían también, en voz alta, diversas partes del texto coránico, de diferente extensión. Como hecho notable de piedad, se cita el comportamiento de Jalaf b. Yaḥyà b. Gayṭ (m. 405/1014), que además de recitar las oraciones de *ramaḍān* en su mezquita, hacía tres recitaciones completas del Corán *(jatma)*: la primera, la víspera del día 10, la segunda, la víspera del día 20 y la tercera y última, la víspera del día 29 del mes [96].

Otro modo de unir el período de ayuno a otras expresiones de piedad consistía en trasladarse a lugares de retiro, como los *ribāṭ* [97]. Era ésta una práctica muy común en el Norte de África, donde el *ribāṭ* de

[93] *Corán*, XCVII, trad. J. Vernet.

[94] Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-mugrib*, II, p. 287.

[95] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Martínez Antuña, p. 33.

[96] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.° 580.

[97] El *ribāṭ* o *rābiṭa* es un lugar, usualmente fortificado, utilizado en un primer momento para la defensa y vigilancia de las fronteras del Islam; pronto unió a este carácter el de residencia de personas devotas, llegando a experimentar una evolución hasta convertirse en sitio de retiro semejante a una ermita. La palabra *rābiṭa* ha dejado numerosas huellas en la toponimia española (Rábida, Rápita).

Monastir (y otros situados, como éste, en la actual Túnez) atraían a grandes cantidades de devotos [98]. En al-Andalus no se conservan noticias de semejantes peregrinaciones masivas, aunque sí se sabe de algunas personas de notable piedad que se retiraban a determinados castillos para pasar en ellos el mes de *ramaḍān*. Éste es el caso de ʿAbd Allāh b. Saʿīd b. Abī ʿAwf (m. 432/1040), avecindado en Toledo y hombre dedicado enteramente a la oración, hasta tal punto que las puertas de la mezquita se abrían para él en la oración del alba y se cerraban tras él en la de la noche. Tenía por costumbre ʿAbd Allāh b. Saʿīd pasar precisamente el mes de *ramaḍān* en el castillo de Olmos, dedicado a la práctica de la devoción [99].

Otro toledano de familia acomodada y prestigiosa, Hišām b. Muḥammad b. Sulaymān (m. 420/1029), se trasladaba a Alamín para hacer en su castillo el ayuno preceptivo. Cuenta también su biógrafo que, al llegar la fiesta de la ruptura del ayuno, hacía preparar a sus expensas grandes cantidades de comida para que se repartiese entre las gentes del castillo y otras personas que hubieran acudido allí para vivir de manera retirada [100].

La práctica del ayuno como expresión de religiosidad no se limita, sin embargo, al precepto del mes de *ramaḍān*. De modo voluntario, pueden realizarse ayunos más o menos largos, absteniéndose de ingerir alimentos sólo durante el día o también por la noche. Un predicador y encargado de la oración en la mezquita de Badajoz, Muḥammad b. Yazīd (m. 390/1000), de tendencias ascéticas y que nunca se casó, observaba la norma del ayuno de *ramaḍān* durante todo el año [101].

Aunque éste es sin duda un caso excepcional, es relativamente corriente encontrar el calificativo de *ṣawwām* («ayunador») aplicado a ulemas distinguidos por su piedad, y que realizaban ayunos periódicamente, fuera del tiempo consagrado a esta actividad.

El ayuno, como la oración, puede considerarse como una expresión de religiosidad en una doble vertiente, colectiva o individual. En su primer aspecto, la comunidad en su conjunto se somete a una regla

[98] M. Marín, «La vida en los *ribāṭ* de Ifrīqiya», p. 202.
[99] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. El Cairo, n.° 591.
[100] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.° 470.
[101] *Ibidem*, n.° 851.

de conducta que tiene como principal objetivo la mortificación de los impulsos corporales; esta situación compromete a los musulmanes en su totalidad, aunque les afecta de modo diferente según sus condiciones de vida. Si durante el día el creyente se abstiene de las satisfacciones más elementales —y ello afecta a todos por igual— el «desayuno» con el que comienza la noche varía según las capacidades económicas de cada familia. Por otra parte, la dimensión individual del ayuno se advierte de modo claro en las devociones y prácticas piadosas que pueden o no acompañar al cumplimiento del precepto diurno y que jalonan la noche de oración. Más allá de este nivel de religiosidad, los ascetas ejercen la práctica del ayuno en otros momentos del año, de modo paralelo a su abstención de todo lo ilícito o a su dedicación exclusiva a la oración.

La peregrinación

El precepto de la peregrinación *(ḥaŷŷ)* a La Meca obliga a todos los musulmanes, salvo que causas extremas se lo impidan. Como consecuencia de ello, durante los primeros días del mes de *ḏū l-ḥiŷŷa,* miles de peregrinos procedentes de todo el mundo se reúnen en la ciudad y realizan una serie de ritos que, aun siendo en parte de origen preislámico, representan uno de los momentos culminantes de la vida religiosa del musulmán como individuo y como miembro de una colectividad religiosa. La experiencia de la peregrinación a La Meca es única en muchos sentidos y no son pocos los testimonios que se conservan de peregrinos que han puesto por escrito sus emociones y observaciones, tanto religiosas como de otro tipo [102]. Para muchos musulmanes, la peregrinación es también la oportunidad de abandornar, por primera y única vez, el entorno habitual; de entrar en contacto con fieles de países muy diferentes, con usos y costumbres a veces sorprendentes; de retornar, en fin, a su lugar de origen, con el prestigioso título de *ḥāŷŷ* («peregrino»), que les acompañará durante el resto de sus vidas.

[102] Véase Turki, A. y Souami, H., *Récits de pèlerinage à La Mekke,* pp. 11 y ss., París, 1979.

Si en la actualidad el viaje a La Meca se realiza preferentemente por medios de transporte rápidos y eficientes, hay que imaginar lo que podía suponer, hasta no hace mucho tiempo, el traslado hasta La Meca, por vías terrestres y marítimas. Para los musulmanes de al-Andalus, el viaje a Arabia suponía atravesar todo el Norte de África; en condiciones normales, llegar hasta La Meca suponía meses y meses de viaje. La peregrinación se combinaba frecuentemente, en el caso de los estudiosos y sabios, con estancias más o menos largas en lugares donde residían maestros prestigiosos, como al-Qayrawān (en la actual Túnez), Egipto, Siria, Iraq... Algunos de estos viajes de peregrinación se transformaban así en ausencias de 10 ó 20 años.

Las dificultades inherentes a un viaje de estas características en la Edad Media no impidieron la existencia de un flujo continuo de peregrinos andalusíes hacia La Meca (y, en menor medida, hacia Medina). En la obra biográfica de Ibn al-Faraḍī (que abarca hasta finales del siglo IV/X, de un total de 558 personajes de los que se dice expresamente que viajaron a Oriente, 267 estuvieron en La Meca [103]. Hay que tener en cuenta que el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī se ocupa exclusivamente de personas relacionadas con la ciencia y el saber y que, por tanto, no puede deducirse de sus informaciones una norma aplicable a toda la sociedad andalusí. Pero al carecer de informaciones sobre otros grupos sociales, o ser ellas tan escasas que no permiten establecer conclusiones generales, los datos de los diccionarios biográficos como el de Ibn al-Faraḍī no carecen de interés.

Al ser tan grande la distancia que separaba a al-Andalus de la península Arábiga, el peregrino debía enfrentarse a un número añadido de dificultades sobre las que cualquier viaje podía ofrecer. Entre ellas, hay que contar con la inseguridad de los caminos, expuestos al ataque de bandidos y salteadores; las inclemencias del tiempo, los frecuentes naufragios o la propagación de epidemias mortales, favorecidas en la propia ciudad de La Meca por la gran concentración de personas. Añádase a ello que las circunstancias políticas no siempre favorecían el pacífico traslado de los peregrinos a través de tantas y tan diferentes regiones. En las biografías de algunos sabios se mencionan a veces las

[103] Molina, L., «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī», *EOBA*, I, 1988, pp. 585-610.

dificultades de estos viajes, como en el caso de Salama b. Umayya b. Wadīᶜ, que viajó hacia Oriente en 383/993; a su regreso fue hecho prisionero por los *rūm* («cristianos, bizantinos») y pasó algunos años en cautividad [104]. Por su parte, Maslama b. Muḥammad b. Maslama (m. 391/1001) perdió todas sus pertenencias a su vuelta a al-Andalus, probablemente, aunque no se especifica que haya sido así, como consecuencia de un naufragio [105]. Al-ᶜAlā' b. ᶜAbd al-Wahhāb b. Aḥmad (m. 454/1062) sufrió grandes penalidades en su viaje a Oriente, viaje que llegó a durar ocho años, nueve meses y 16 días.

En ocasiones, estos peligros se nos presentan como momentos para requerir la ayuda divina o como medio de subrayar el carácter del personaje que los sufre. Así, cuando Aṣbag b. Farag̃ b. Fāris (m. 397/1006) hizo la peregrinación, su caravana fue atacada por salteadores de caminos, y su biógrafo no duda en atribuirle a él solo el mérito de haber rechazado a los bandidos [106]. Un tópico de la literatura de tipo piadoso es precisamente la intervención divina para calmar una tempestad en el mar a requerimiento de una persona de grandes virtudes. Se trata de una situación muy repetida y atribuida a muy diferentes protagonistas, con el objeto de resaltar la necesidad de acudir a Dios en los momentos de peligro. Un relato de estas características se conserva a propósito del conocido alfaquí ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852): según un testigo presencial, a la vuelta de la peregrinación, embarcaron ambos hacia al-Andalus y se vieron sorprendidos por una gran tormenta, que hizo temer por la vida de todos los pasajeros. Entonces, el narrador de la historia observa cómo Ibn Ḥabīb se aferra a las cuerdas del barco, suplicando a Dios que calmara los elementos y cómo al poco tiempo su petición fue escuchada, llegando felizmente a puerto la embarcación [107].

Además de los problemas que suponía un traslado de estas características, el peregrino tenía que contar con una solvencia económica que le permitiera subsistir durante los largos meses de viaje y su estancia en La Meca. No todos tenían suficientes medios a su alcance para ello, y aunque pudieran alojarse de forma gratuita, durante el viaje, en

[104] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.º 971.
[105] *Ibidem*, n.º 607.
[106] *Ibidem*, n.º 390.
[107] Qāḍī ᶜIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, IV, p. 127.

las mezquitas de las diferentes ciudades que atravesaban, o recurrir a las distribuciones de limosnas que ya se han descrito, a veces el peregrino se veía obligado a ganarse la vida con su trabajo personal para, de este modo, obtener fondos que le permitieran continuar su periplo o asegurar su subsistencia en La Meca. Esto se consideraba, por otra parte, un mérito adicional en el cumplimiento de la peregrinación; se sabe de quienes renunciaban a sus posesiones para ganarse la vida por sus propios medios, como Muḥammad b. Abī l-Ḥusām Ṭāhir, miembro de una acaudalada familia murciana que, sin embargo, sufragó los gastos de su peregrinación trabajando para ello como sirviente y como copista [108].

En otros casos, este trabajo era consecuencia directa de la pobreza del peregrino. Si éste, además, deseaba prolongar su estancia en Oriente y acudir a escuchar a maestros de otras ciudades, tenía que recurrir a los más diversos oficios para poder prolongar su estancia. Los biógrafos de Abū l-Walīd al-Bāŷī (m. 474/1081) no dejan de mencionar cómo el luego famoso sabio se empleó en Bagdad como guardia de los adarves [109]. Pero este tipo de información aparece escasamente en las fuentes conservadas y tiene por objeto destacar las virtudes de personajes notorios por su ciencia o su piedad. Para las grandes masas de habitantes de al-Andalus, las posibilidades de hacer la peregrinación debieron de ser muy escasas; sólo aquéllos llevados por un fuerte impulso religioso podían plantearse siquiera la posibilidad del viaje en condiciones de suma pobreza. La mayor parte de las noticias que se conservan hace pensar en peregrinos de cierta capacidad económica o en aquéllos que combinan una actividad profesional con el viaje a Oriente, es decir, comerciantes.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, no deja de llamar la atención el hecho de que algunos andalusíes hicieran más de una peregrinación. Un caso interesante a este respecto es el de ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜUṯmān (m. 372/983), que viajó a Oriente con su padre siendo un niño; ya de adulto, volvió a La Meca en 324/935, entre otras razones porque su escasa edad en el primer viaje no le había permitido estudiar con los maestros orientales [110]. También podía ocurrir que el

[108] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.º 812.
[109] Qāḍī ᶜIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VIII, pp. 117-27.
[110] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.º 1.045.

peregrino decidiese prolongar su estancia en la península Arábiga y repetir cada año las ceremonias de la peregrinación; quizá el personaje más notorio en este sentido haya sido ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd al-Šantaŷiyālī, que vivió en Oriente cerca de 40 años e hizo la peregrinación 36 veces [111]. Los avatares del viaje podían provocar situaciones como la que vivió ᶜAbd al-Ḥamīd b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh (m. 380/990), que llegó demasiado tarde para poder cumplir con los ritos de 348/959, por lo cual decidió establecerse durante un año en la región de La Meca y cumplir con el precepto al año siguiente [112].

Las largas ausencias de este tipo causaban, indudablemente, también trastornos psicológicos a quienes se veían apartados de su medio ambiente habitual. Muchas veces, el peregrino era un hombre casado que no hacía el viaje acompañado por su familia y que, para satisfacer sus necesidades sexuales, se veía obligado a adquirir una esclava durante el viaje. Este «remedio», claro está, sólo se encontraba al alcance de personas de buena posición económica. El cadí Ibn Bašīr (m. 198-813) hizo la peregrinación con una persona a quien tenía en mucho aprecio. Años después, el cadí se negó a aceptarle como testigo en un juicio, y su amigo le pidió explicaciones sobre una resolución tan asombrosa para él. El cadí, en su respuesta, recordó a su compañero de viaje cómo, estando en Egipto, decidió comprar una esclava, porque se le hacía costoso soportar la abstinencia sexual. Esto, en sí, era perfectamente aceptable para Ibn Bašīr; pero su amigo, en lugar de adquirir una esclava cualquiera y de precio modesto, insistió en gastar una gran suma para hacerse con una mujer que no sólo era hermosa, sino que poseía otros adornos y artes. Al cabo del tiempo, el cadí consideraba este proceder como una muestra de que su amigo podía, llegado el caso, dejarse llevar por la pasión y no ser, por tanto, un testigo fiable [113].

No siempre, sin embargo, el peregrino viajaba sin su familia. Se conocen los nombres de algunos personajes que estuvieron acompañados por sus mujeres en el largo período de ausencia de al-Andalus, como Ibrāhīm b. Ismāᶜīl al-Qabrī (m. 366/976), que llevó consigo a su

[111] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. BAH, n.º 593.

[112] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.º 123.

[113] Este relato está incluido en la biografía de Ibn Bašīr por el qāḍī ᶜIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, III, pp. 327-339.

mujer, llamada Ṣawwāb [114]. Una esclava de ᶜAbd al-Raḥmān III, llamada Rāḍiya, fue manumitida por al-Ḥakam II e hizo la peregrinación con su marido (Labīb *al-fatà*), con quien también había estudiado [115]. Más usual es que se mencione la circunstancia de padres que se trasladan con sus hijos; posiblemente otros miembros de la familia los acompañaban, aunque al no tratarse de personas de interés para los biógrafos, no se mencionan salvo en casos excepcionales, como el de Rāḍiya.

Quizá, todas estas dificultades contribuyeron a que la experiencia del peregrino andalusí fuera en cierto modo más rica que la de aquellos a los que resultaba más fácil, por residir en países más cercanos a la península Arábiga, el cumplir con el precepto de la peregrinación. Probablemente, también por esta razón, andalusíes y magrebíes han sido históricamente los mejores cultivadores del género literario en el que se han ido traduciendo estas experiencias: la *riḥla* o relato de viaje, que usualmente comprende una parte dedicada a la peregrinación.

Entre los primeros testimonios que se conservan de este género, sobresale sin duda la obra del valenciano Ibn Ŷubayr (m. 614/1217), en la que relata los sucesos de un itinerario que le llevó por mar hasta Alejandría, para ir desde allí, a través de Egipto, hasta La Meca. Ibn Ŷubayr prolongó su viaje, después de hacer la peregrinación, hasta Iraq y Siria; pero la parte de su relato que aquí nos interesa es la que se concentra en los lugares santos del Islam. Aunque su viaje cae fuera de los límites cronológicos que nos hemos marcado, su testimonio es de vital interés para reconstruir la experiencia del peregrino, que no sería muy diferente en las épocas de que nos estamos ocupando.

Como es lógico en un relato de estas características, Ibn Ŷubayr dedica una atención preferente a su estancia en La Meca. Una buena parte del texto está dedicada a la descripción, detalladísima, de los monumentos religiosos; los ritos y devociones que se realizan durante las ceremonias de la peregrinación son objeto asimismo de una cuidada descripción. No faltan tampoco las expresiones del sentimiento personal del autor; la primera de ellas, cuando se refiere a la noche que precede a su llegada, noche pasada en el camino, entre las plegarias de

[114] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.º 497.
[115] *Ibidem*, n.º 907.

los peregrinos [116]. La emoción religiosa de Ibn Ŷubayr nace de la conciencia de estar viendo y tocando los lugares más sagrados del Islam y de compartir esa experiencia: «al contemplar la noble Casa se siente un temor que hace temblar las almas y turbar los corazones y las inteligencias. Tú no ves sino humildes miradas, raudales de lágrimas, ojos llorosos y lenguas invocando humildes a Dios» [117].

Besar la Piedra Negra que se encuentra en una esquina de la *Ka'ba* le inspira el deseo de no despegar su boca de ella, tal es la blandura y el frescor que ofrece al peregrino. La descripción de los ritos de la peregrinación no se limita, en el texto de Ibn Ŷubayr, al minucioso detalle de las ceremonias y su espacio físico —que también se nos ofrece— sino que con frecuencia se acompaña de la expresión de sentimientos religiosos, tanto individuales como colectivos. Así, por ejemplo, al describir los rituales que se realizan en ᶜArafāt:

> [...] las gentes se mantuvieron en *wuqūf* [de pie] sumisas y llorosas, implorando la misericordia de Dios, poderoso y grande. Los *takbīr* [118] se elevaban y el clamor de las gentes ascendía invocando a Dios. No se habrá visto un día más abundante en lágrimas, ni en corazones humildes, ni en cervices obedientes y rendidas a la majestad de Dios que esa jornada. La gente continuó en ese estado, mientras el sol quemaba sus rostros, hasta que el disco se puso y llegó el momento de la oración del *magrib* [119].

Es común encontrar, en los relatos de peregrinación, indicaciones sobre el asombro que produce la congregación de tantas y tan diferentes gentes en un mismo lugar, movidos todos por un común sentimiento religioso. No falta este comentario tampoco en la relación de Ibn Ŷubayr, a quien llama la atención, especialmente, la presencia de árabes yemeníes; los califica de árabes puros pero rudos y poco conocedores de los principios de la ley religiosa:

> No se observa en ellos —dice Ibn Ŷubayr— actos de devoción excepto la sinceridad de intención; mas cuando dan las vueltas rituales a la

[116] Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, trad. F. Maíllo Salgado, p. 105.
[117] *Ibidem*, p. 110.
[118] Véase *supra*, nota 47.
[119] *Ibidem*, p. 211.

> Ka'ba santa se lanzan a ella como los hijos se lanzan hacia la tierna madre, buscando refugio cerca de ella, colgándose de sus velos [...] Entretanto sus lenguas hacen invocaciones que rompen los corazones y funden los ojos más secos anegándolos en lágrimas [120].

Recoge, además, Ibn Ŷubayr múltiples informaciones sobre ilustres peregrinos llegados aquel año y sobre el activo comercio a que da lugar en La Meca la necesidad de alimentar y alojar a los musulmanes que acuden a la ciudad:

> Durante todos los días del período de la peregrinación la Mezquita Sagrada —Dios la mantenga limpia de toda impureza y la enaltezca— se volvió un inmenso mercado en el que se vendía desde harina hasta cornalina; desde trigo candeal hasta perlas y muchos otros productos [...] El principal mercado estaba en la galería que se extiende de oeste a norte y en la galería que va de norte a este [121].

No deja Ibn Ŷubayr de recordar lo ilícito de estas prácticas en el interior de la mezquita; otros viajeros de épocas posteriores harán hincapié en la avidez comercial de los mequíes, cuya principal fuente de ingresos era por los peregrinos.

Ascetas, místicos, heterodoxos

A lo largo de las páginas anteriores, se han examinado datos en torno a la práctica de los cinco pilares del Islam en al-Andalus, es decir, de los ritos religiosos fundamentales y que obligan a todos los fieles. En más de una ocasión, sin embargo, se ha hecho referencia a cómo alguno de estos ritos (la oración, el ayuno) es practicado de forma «especial» por determinadas personas que poseían un sentimiento religioso más intenso. Es a esas personas a quienes vamos a dedicar ahora atención preferente, a todos aquellos que los textos árabes califican de ascetas o, en algunos casos, de místicos. Finalmente se estu-

[120] *Ibidem*, p. 165.
[121] *Ibidem*, p. 220.

diarán los movimientos heterodoxos, en más de una ocasión relacionados con formas de religiosidad marginal.

Ascetismo y misticismo en al-Andalus

A través sobre todo de la obra de M. Asín Palacios, el lector español ha ido teniendo acceso a la vida y la producción literaria de algunos de los más destacados nombres de la mística andalusí y muy en concreto de Ibn al-ᶜArabī, a quien Asín dedicó un interés preferente. Otras figuras igualmente importantes, como Ibn ᶜAbbād de Ronda, han sido objeto de estudios monográficos de gran altura [122]. El mismo Asín se ocupó en varias publicaciones de las relaciones entre mística musulmana y mística cristiana, tema que ha atraído una atención creciente entre quienes se interesan por los contactos y superposiciones culturales entre el mundo cristiano occidental y el islámico [123].

La mayor parte de estos grandes místicos andalusíes, sin embargo, florecieron en un período posterior al marco cronológico fijado para este estudio. Su singularidad, además, no debe hacer olvidar la existencia de otros muchos personajes de menor fama que contribuyeron a crear el ambiente en el que se desarrollaron estas experiencias místicas de tanta repercusión hasta nuestros días en el mundo islámico. Vamos pues a recomponer, dentro de lo posible, las tendencias ascéticas y místicas que se produjeron en al-Andalus hasta finales del siglo v/xi, de forma ordenada cronológicamente.

Una primera cuestión que se plantea es, inevitablemente, la de la terminología. Los personajes cuyas actividades serán objeto de estudio son comúnmente calificados por las fuentes árabes como *zuhhād* (singular *zāhid)* o *ᶜubbād* (singular *ᶜābid).* Estas dos palabras —y algún otro término conexo— indican una serie de caracteres que adornan a un musulmán piadoso: la escrupulosidad exacta en el cumplimiento de los deberes religiosos, la abstención de cualquier acto ilícito, aun el de apariencia más inocente; la piedad extremada, que se traduce en actos

[122] Véase P. Nwyia, *Ibn ᶜAbbād de Ronda,* Beirut, 1961.

[123] Entre las últimas publicaciones sobre estas cuestiones, pueden señalarse las de L. López-Baralt.

de caridad y en oraciones y devociones especiales... Todo ello recubre un conjunto de actitudes que pueden situarse, con todas las precauciones posibles, dentro del ascetismo islámico. Digo que hay que ser precavido en esta cuestión porque, como luego se verá, el *zuhd* (sustantivo correspondiente a *zāhid*) se interpreta de maneras muy matizadas por sus propios practicantes. En cualquier caso, debe entrar dentro de este calificativo todo aquel que desee perfeccionar su espíritu; cuando los místicos musulmanes empezaron a teorizar sobre su experiencia, situaron en los primeros escalones de la «vía» hacia Dios la práctica del *zuhd*.

A comienzos del siglo IV/X, se encuentra en las fuentes andalusíes la primera mención a un personaje calificado de *ṣūfī*: ʿAbd Allāh b. Naṣr (m. en 315/927). Este adjetivo, importado de Oriente, no será usado con frecuencia en la época que estudiamos. Las formas de religiosidad más extremada entran casi siempre dentro del ámbito de la ascesis, con algunas excepciones. Para muchos alfaquíes, por otra parte, la idea de *zuhd* no estaba reñida con la posesión de riquezas o la intervención en los asuntos del mundo; para ellos *zuhd* quiere decir, más que nada, contentarse con las cosas lícitas que ese mundo les ofrece. Mientras no se produzca una transgresión de las normas legales del Islam, cualquier musulmán podría por tanto ser calificado de *zāhid* [124].

Pero las fuentes biográficas e históricas ofrecen otros ejemplos de *zuhhād* y *ʿubbād* que presentan unas formas de actividad religiosa mucho más elaboradas que la simple abstención de lo ilícito. Los datos acerca de los primeros auténticos ascetas andalusíes son escasos y dispersos, pero permiten afirmar la existencia de un cierto número de personas que manifiestan, en su estilo de vida y a través de sus acciones, un fervor que va mucho más allá del comportamiento religioso ordinario. En parte, estas acciones consisten en la intensificación de la práctica de los rituales. En época de al-Ḥakam I, se sabe de un asceta, llamado Abū l-ʿAŷannas, que durante el mes de *ramaḍān* sólo hacía tres comidas cada siete días; Yaḥyà b. Qāsim b. Hilāl (m. 272/885 ó 297/909) pasaba todo el día rezando en la mezquita, que sólo abandonaba para dormir una breve siesta en su casa. La práctica de las devociones obligatorias no es suficiente para personas como ellos, que

[124] Véase Marín, M., «The early development of *zuhd* in al-Andalus».

consideran necesario ir más allá de lo que se requiere al musulmán ordinario.

Otros ascetas de esta misma época temprana muestran, al mismo tiempo, una humildad característica: tal es el caso de ʿAbd Allāh b. Ḥusayn b. ʿĀṣim (m. después de 238/852), que solía ir descalzo por el zoco, con los pies en el barro y que nunca utilizaba montura alguna, aunque sus medios de fortuna así se lo habrían permitido. Un ejemplo de humildad muy repetido, en ésta como en épocas posteriores, es el hecho de llevar por sí mismo el pan a cocer en el horno comunal o de barrio, función desempeñada usualmente por los criados o las mujeres de la casa. Más raro es —aunque se conocen ejemplos de ello— que el asceta renuncie al matrimonio; como es bien sabido, en el Islam se considera al creyente que no está casado únicamente como «medio» musulmán.

Estos hombres dedicados casi exclusivamente a la vida piadosa son reconocidos como tales por la comunidad que vive a su alrededor. Pueden ser incluso receptores del carisma divino y, a través de ellos, los creyentes solicitan la ayuda y compasión de Dios. Se dice entonces que su plegaria *(duʿā')* es respondida y se les califica como *muŷāb al-daʿwa*. Ya hemos visto un caso de esta especie; la oración para solicitar la lluvia realizada por Šabṭūn. Éste es quizá el «milagro» más usual debido a la intercesión de una persona renombrada por su piedad; otros ejemplos de esta primera época corresponden a personajes igualmente famosos por su ciencia tanto como por su devoción, personajes tan señalados que adjudicarles alguno de estos hechos asombrosos contribuía a hacerlos más creíbles. Tres de los ulemas más importantes del siglo III/IX aparecen en relatos de este corte; dos de ellos, prácticamente iguales, se refieren a dos personajes diferentes. Ello hace pensar que se trataba de narraciones tipo, elaboradas con posterioridad a los supuestos acontecimientos y quizá incluso importadas desde fuera de al-Andalus. A pesar de estas dudas sobre su procedencia, estos relatos milagrosos pueden contribuir al conocimiento de la religiosidad andalusí, ya que gozaron de una amplia difusión en épocas posteriores.

El primero de ellos tiene como protagonista al tradicionista Baqī b. Majlad (m. 276/889) y también se ha atribuido a Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, conocido como Ibn al-Qazzāz (m. 274/887). Varios autores han recogido esta segunda versión, relatada por un testigo presencial:

Estábamos un día oyendo a Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, conocido como Ibn al-Qazzāz, en su cuarto. Leía el lector en su libro [125] cuando he aquí que subió hasta nosotros una anciana, que se detuvo en el último peldaño de la escalera, junto a la puerta del cuarto, y le pidió que le ayudase a liberar a un hijo suyo, cautivo en tierra de infieles. El maestro ordenó que le dieran un pedazo de pan, porque mostraba signos de fatiga y debilidad. Después le dijo: «ve, que tu hijo será liberado, si Dios quiere»; esto después de preguntarle por el nombre de su hijo y decírselo ella. Luego de terminar la sesión de estudio, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz fue a ver a un hombre piadoso que vivía en la parte de al-Ruṣāfa y le hizo saber la historia de la mujer. Comió con él y ambos pasaron la noche en vela; hacía el uno la invoación y el otro decía el amén, esforzándose en la plegaria en lo profundo de la noche. Dijo: Pasado un mes o cosa así, estábamos sentados con él en aquel cuarto cuando no tardó en subir por la escalera, con un joven, la misma mujer, que le dijo: «éste es mi hijo y tu servidor, aquel cuya liberación me prometiste; ha sido liberado, ¡alabado sea Dios!». El maestro le preguntó y nosotros escuchamos lo que había sucedido. Dijo: «Yo cuidaba el ganado del elche que me tenía cautivo por el día. A la noche me recogía en una mazmorra para pernoctar en ella aherrojado. Estando en ella la noche de tal día —precisó la fecha y era la noche que el maestro había pasado con su compañero en el arrabal de al-Ruṣāfa— se abrieron los grilletes que tenía puestos. El miedo al elche se apoderó de mí, porque temí que creyera que fuese argucia mía. A la mañana siguiente se lo hice saber y aseguró el grillete, poniéndome otro más. La segunda noche me dormí, pero me desperté al abrirse los dos grilletes juntos. Entonces golpeé la pared de la mazmorra, hasta que me oyó y vino. Le dije lo que pasaba y aseguró los dos grilletes, poniéndome otro más; luego fue a ver a unas personas, de la gente de su casa, que estaban pasando con él la velada. Les contó lo que ocurría y se asombraron del caso. Por mi parte, cuando volví a dormir, se volvieron a abrir los grilletes. Se lo dije y se asombraron, él y los que le acompañaban. (El elche) se dirigió a un anciano que estaba con ellos y le informó del hecho. Éste le dijo: «déjalo libre, porque esto viene de Dios: temo que te suceda alguna desgracia si lo mantienes cautivo». Dijo: me liberó y salí como ves; alabado y bendito sea Dios, el benevolente, el conocedor [126].

[125] El narrador está describiendo aquí una sesión docente presidida por Ibn al-Qazzāz; los alumnos escuchaban a uno de ellos, que lee el texto objeto de la lección mientras el maestro comprueba la exactitud de la lectura.

[126] La traducción de este relato se recoge en mi estudio introductorio a la edición

Varios hechos de carácter milagroso se atribuyen también a Muḥammad b. Waḍḍāḥ, personaje de gran importancia en la vida intelectural del siglo III/IX y que ya ha sido mencionado en estas páginas. Ibn Waḍḍāḥ se interesó personalmente por el tema del ascetismo y por las vidas de los ascetas orientales; de los dos viajes que hizo a los países islámicos orientales, el primero estuvo dedicado al estudio del ascetismo y al contacto con las gentes piadosas *(ʿubbād)* [127]. Sobre estos asuntos compuso además una obra titulada *Kitāb al-ʿubbad* (*Tratado acerca de los hombres piadosos*) que, desgraciadamente, no se ha conservado. Es muy probable que este libro contuviera relatos y anécdotas protagonizadas por ascetas orientales. Por otra parte, Ibn Waḍḍāḥ es considerado por sus biógrafos como buen conocedor de este tipo de narraciones, que se fueron transmitiendo en al-Andalus y a las que se añadieron muchas otras también procedentes de Oriente.

Entre los hechos notables que se atribuyen a Ibn Waḍḍāḥ, figura un curioso suceso que transcribo a continuación en una de las versiones que se han conservado:

> Cierto día salió su mujer y le dijo: «no tenemos ni una pizca de harina; tu obligación es esta casa en la que no hay nada de provecho. Sal y remedia nuestra situación». Dijo (Ibn Waḍḍāḥ): «salí sin saber qué hacer. Me dije: ¿a quién puedo dirigirme, hacia quién me encaminaré? A Dios, Grande y Todopoderoso nos dirigimos, a Él (sólo) apetecemos. Me fui a la mezquita y estuve en ella hasta rezar la oración del *ʿaṣr*. Cuando salí me dije: aún queda tiempo bastante; si vuelvo a la casa, mi ánimo se perturbará. Y me dirigí hacia la leprosería [128], donde visité a unos compañeros *(iḫwān)*. Luego, al caer la noche, volví a mi casa, sin dudar de que allí me esperaba el enojo y la pelea de quien en ella estaba. Dijo: cuando entré, después de haber rezado la oración del *maġrib* en mi mezquita, mi mujer me acogió sonriente y jubilosa, de lo cual recelé. Ella me dijo: «Hoy nos ha llegado la carga de harina que has enviado cuando ya estábamos

del *K. al-Mustagīṯīn bi-llāh* de Ibn Baškuwāl. Otra versión aparece en Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, IV, pp. 444-445.

[127] Véase M. I. Fierro, estudio introductorio de la edición del *K. al-bidaʿ* de Ibn Waḍḍāḥ, p. 15.

[128] La leprosería *(marḍà)* de Córdoba estaba situada en la orilla izquierda del Guadalquivir.

> (muriendo) de hambre». Cuando le oí decir aquello, hice como que ya sabía de qué se trataba. La carga de harina la había enviado uno de sus compañeros, cuyo corazón Dios había movido a ello el mismo día en que se había producido esa situación. Dios es benevolente con sus fieles; a quien desea, le provee; Él es sabio y conocedor [129].

Este relato aparece narrado casi en su mayor parte en primera persona, por el propio Ibn Waḍḍāḥ, y fue transmitido por él a uno de sus discípulos, que a su vez lo transmitió a otro y así sucesivamente hasta llegar al autor de la obra que lo pone por escrito. Éste es el método tradicional de transmisión en la cultura árabe para asegurar la veracidad y verosimilitud de los sucesos recogidos. Sin embargo, llama la atención que se trate de un esquema narrativo con idénticos elementos de gran popularidad en la literatura piadosa; se conocen muchos relatos, prácticamente iguales, protagonizados por otros tantos hombres piadosos de muy diferentes épocas y procedencias geográficas. Por tanto, y a pesar de la exactitud de la «cadena de transmisión», hay que poner muy en duda la vinculación real de esta narración con la figura de Ibn Waḍḍāḥ. Parece tratarse más bien, como en el anterior suceso «milagroso» que hemos recogido, de la adscripción a una personalidad notable por su vida ascética, de relatos que tienden a magnificar sus acciones y su piedad. Son significativos, ambos, de una de las tendencias más importantes de la espiritualidad islámica: la exaltación de la paciencia ante la adversidad y la confianza en la misericordia y bondad divinas ante las dificultades de la vida.

Tanto Ibn Waḍḍāḥ como Baqī b. Majlad e Ibn Bāz eran personas conocidas por sus prácticas religiosas, pero también por ser sabios ilustres de su época. La condición de *zāhid* puede adornar igualmente a otros personajes que ejercían cargos diversos en la administración de justicia e incluso un jefe de policía *(ṣāḥib al-šurṭa)* es calificado de este mismo modo. Sin embargo, es muy significativa, desde un principio, la postura de muchos ascetas que se niegan a aceptar el puesto de juez u otros semejantes; si la ciencia no se considera incompatible con la piedad, el ejercicio de cargos públicos no siempre es visto con buenos ojos.

[129] Este texto procede de Ibn Baškuwāl, *K. al-mustagīṯīn bi-llāh*. Otra versión más resumida, en Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, IV, p. 439.

Más aún, el simple contacto con las personas que ostentan el poder político es apreciado como elemento de corrupción entre los ascetas. Se evita la compañía de los grandes personajes de la corte y la administración, cuyas riquezas pueden tener orígenes ilícitos y que además pueden someter a los ulemas a presiones insostenibles. El *zāhid* suele por tanto permanecer al margen de la actividad pública «oficial», pero esto no quiere decir que evite la intervención en los asuntos de la comunidad.

Ya se ha indicado cómo el hombre piadoso, cuya plegaria es atendida por Dios, es requerido en ciertas circunstancias para solicitar ayuda divina; es el caso de la oración para pedir la lluvia. Pero hay otros momentos de dificultad para la comunidad que no proceden de la Naturaleza, sino de los hombres: el mejor ejemplo de ello es el del gobierno injusto que oprime a los musulmanes.

Cuando esto sucede, la comunidad de los creyentes —si no recurre a la rebelión— se dirige a uno de sus hombres justos y le ruega que implore a Dios para que les libre del opresor. Se trata también de un tópico de la literatura piadosa, con numerosos ejemplos en todo el orbe islámico. En al-Andalus, y en esta época inicial, hay algún ejemplo aislado de esta actividad del asceta como intercesor ante Dios. El más elaborado narrativamente es el de ᶜAbd Allāh b. al-Mugallis, según la tradición recogida por el norteafricano de origen Ibn Ḥārit̲ al-Jušanī, en sus *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddit̲īn (Noticias sobre los alfaquíes y tradicionalistas)* [130].

De acuerdo con las noticias recogidas por Ibn Ḥārit̲ [131], ᶜAbd Allāh b. al-Mugallis, que era sabio, *ᶜābid, zāhid* y *muŷāb al-daᶜwa*, vivía en Huesca, en la época en que dominaba la ciudad la familia de los Banū Salama, notorios por su corrupción e injusticia. Los habitantes de Huesca se quejaron repetidamente a ᶜAbd Allāh b. al-Mugallis de la desgracia en que se veían sumidos y le solicitaron que invocase a Dios en contra de los Banū Salama. Sin embargo, Ibn al-Mugallis, siguiendo una postura muy extendida también entre los hombres de gran piedad,

[130] Texto árabe editado por M.ª L. Ávila y L. Molina, dentro de la serie *Fuentes arábico-hispanas*, Madrid, en prensa.

[131] Aunque Ibn al-Faraḍī (*Ta'rīj*, ed. BAH, n.º 681) dedica también una biografía a ᶜAbd Allāh b. al-Mugallis, no menciona el relato recogido por Ibn Ḥārit̲ y se limita a calificar a ᶜAbd Allāh de *muŷāb al-daᶜwa*.

evita tomar una postura que haga pública su posible capacidad carismática y se niega a responder a las peticiones que se le hacen.

Un día, ᶜAbd Allāh b. al-Mugallis salió en dirección al cementerio de Huesca. De camino, encontró a uno de los Banū Salama, que estaba de caza con uno de sus sirvientes y llevaba un halcón consigo. A la orilla del río, una mujer lavaba a su hijo; el cazador ordenó a su ayudante que azuzara al halcón contra el niño. Ibn al-Mugallis comprobó horrorizado cómo el ave de presa atacaba a madre e hijo y les daba muerte. En ese momento, el asceta lanza una imprecación muy sencilla: «Oh Señor, ¡sujeta su maldad!». La respuesta divina a esta petición no se hace esperar y llega en la forma de un rebelde que arrastró a numerosos partidarios y terminó con todos los Banū Salama [132].

Todos estos personajes aparecen, en cualquier caso, como figuras aisladas; es raro encontrar referencias a la creación de una corriente de actividad ascético-mística en la época del emirato. Muchos de estos *zuhhād*, que eran también expertos en distintos campos de las ciencias islámicas, tuvieron por supuesto discípulos y algunos, como Baqī b. Majlad o Muḥammad b. Waḍḍāḥ, en número muy alto. Se trata no obstante de discípulos en las materias científicas que ellos cultivaron; su ejemplo personal como hombres piadosos no lleva a producir una «escuela» de ascetismo. Se conoce únicamente el caso de Mālik b. ᶜAlī b. ᶜAbd al-Malik (m. 268/881): sus discípulos *(aṣḥāb)* imitaban algunas de sus expresiones de piedad, como el mantener la vista fija en el suelo en señal de temor a Dios. Esto no quiere decir, claro es, que Mālik b. ᶜAlī fuera el núcleo de un grupo de ascetas y menos aún de místicos. La aparición de un pensamiento religioso independiente y de una corriente importante en este sentido, con consecuencias posteriores en la vida religioso-intelectual, puede datarse con un personaje que pertenece a una generación posterior: Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Masarra (269/883-319/931).

Habrá que volver sobre Ibn Masarra al tratar sobre los movimientos heterodoxos en al-Andalus, pero es de todo punto necesario el ocuparse de su figura como asceta al estudiar el desarrollo de la vida religiosa andalusí. A Ibn Masarra dedicó uno de sus estudios M. Asín

[132] Sobre este y otros ejemplos tempranos de intervención de los ascetas, véase M. Marín, «The early development...».

Palacios [133], al que hay que remitir como punto de partida de las investigaciones posteriores. Se trata de una figura mal conocida, en realidad; sus obras no se han conservado, y mucha —casi toda— de la información que sobre él se conserva está mediatizada por la condena que se hizo de sus ideas después de su muerte.

Ibn Masarra pertenecía a una familia cordobesa de origen *mawlà*; su padre se había dedicado al estudio y la ciencia y fue su maestro, además de otros ulemas de la importancia de Muḥammad b. Waḍḍāḥ y Muḥammad b. ᶜAbd al-Salām al-Jušanī. Pocas noticias más se conservan sobre su vida: se sabe que hizo —como su padre— el tradicional viaje a Oriente y que residió algún tiempo en Medina. En esta ciudad, se dedicó especialmente a visitar los lugares en los que había vivido el Profeta; según uno de sus discípulos, que lo acompañaba, se mostró especialmente interesado en la casa que había habitado Maryam (esposa del Profeta y madre de su hijo Ibrāhīm). Cuando volvió a Córdoba, después de su viaje, Ibn Masarra se retiró a una alquería de su propiedad, en la sierra; allí hizo construir una habitación que tenía exactamente las mismas medidas y disposición que una de las de la casa de Maryam.

Este hecho, sorprendente quizá a primera vista, debe ponerse en relación, precisamente, con la actividad ascética de Ibn Masarra. Obsérvese, en primer lugar, su decisión de retirarse a vivir en un lugar aislado, en el campo (que luego sus enemigos atribuirán al deseo de ocultar sus «peligrosas» doctrinas); parece evidente que se trata de un intento de aislarse de las actividades del mundo, característico, como ya se ha indicado, de muchos ascetas de ésta y otras épocas. Al mismo tiempo, la reconstrucción de una de las habitaciones en las que vivió un familiar íntimo de Mahoma pudo deberse a que Ibn Masarra atribuía a ese lugar un carisma especial. Es sabido que, para muchos musulmanes, los lugares habitados por personas de gran piedad o, sobre todo, sus tumbas, se consideran como dotados de poderes espirituales especiales. Rezar en ellos es tener la seguridad de que la plegaria será respondida. Ésta sería quizá la razón que impulsó a Ibn Masarra y debe

[133] *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, 1914. Véase una revisión de las ideas de Asín sobre Ibn Masarra, y la bibliografía posterior a su estudio, en M. I. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, pp. 113 y ss.

por tanto considerarse como una de las características de su actividad como asceta, aunque había ulemas que la consideraban reprochable; entre ellos, precisamente, Ibn Waḍḍāḥ [134].

Entre lo poco más que se conoce sobre la vida y las ideas de Ibn Masarra, figuran algunas indicaciones por las cuales es posible suponer que su ascetismo llegó a tener tintes místicos. Punto esencial de su práctica religiosa era la introspección del alma; según afirma uno de sus biógrafos, «trataba de argumentar acerca de la justificación de las acciones y la responsabilidad de las almas según su auténtica sinceridad» [135]. En este cuidadoso examen de conciencia, seguía Ibn Masarra las doctrinas de otros místicos orientales, entre los que destaca Ḏū l-Nūn al-Iŷmīmī.

Abū l-Fayḍ Ṯawbān b. Ibrāhīm, más conocido como Ḏū l-Nūn al-Miṣrī («el egipcio») o al-Iŷmīmī (por ser natural de la ciudad de Iŷmīm, en el alto Egipto), que murió en 245/859, está considerado como uno de los primeros místicos musulmanes. Llegó a ser acusado de herejía y en torno a su figura se fueron creando leyendas que hacían de él no sólo un asceta y místico, sino también una especie de nigromante, experto en los secretos de la alquimia y de las civilizaciones del pasado preislámico [136].

Su doctrina mística tuvo una notable difusión en al-Andalus, donde incluso se compusieron obras que recogían sus sermones y prédicas. M. Makkī considera posible que Ibn Masarra tuviera un contacto más o menos directo con las ideas de Ḏū l-Nūn a su paso por Egipto, durante su viaje a Oriente. Aunque ello no puede afirmarse con certeza absoluta, lo que sí se puede comprobar es la difusión de las corrientes místicas originadas por Ḏū l-Nūn —y por otros místicos orientales— en al-Andalus a partir del siglo IV/X.

Ha sido también M. Makkī quien ha subrayado cómo, en el siglo IV de la Hégira [X d. C.], se nota que hubo en España un verdadero florecimiento místico, debido a la tolerancia de los califas ᶜAbd al-Raḥmān III y su hijo al-Ḥakam II [137]. No existe, hasta el momento, un estudio de conjunto sobre este período desde el punto de vista del

[134] Véase M. I. Fierro, «Una refutación contra Ibn Masarra».
[135] M. I. Fierro, *Heterodoxia*, p. 116.
[136] Sobre Ḏū l-Nūn, véase M. Makki, *Ensayo*, pp. 151 y ss.
[137] M. Makkī, *Ensayo*, p. 160.

ascetismo en al-Andalus; a continuación, ofrezco una serie de datos sobre los personajes que más destacaron en este aspecto [138].

Se ha mencionado ya la importancia de la tradición oriental en el nacimiento y posterior desarrollo de las corrientes ascético-místicas en la península. Los musulmanes de al-Andalus que viajan a Oriente introducen a su vuelta nuevos textos y tradiciones orales que se difunden a través de sus discípulos. En el siglo IV/X, este fenómeno continúa —al igual que en otros saberes y campos del conocimiento— y contribuye a la difusión de formas de piedad y acercamiento a la divinidad. Ḥakam b. Muḥammad b. Hišām, que era natural de al-Qayrawān, residió largo tiempo en Egipto y en Iraq, donde frecuentaba los círculos ascéticos. A comienzos del reinado de al-Ḥakam II, Ḥakam b. Muḥammad se trasladó a al-Andalus, donde difundió sus muchos conocimientos sobre las actividades de los ascetas orientales; es sólo un ejemplo de la introducción de relatos y anécdotas sobre la vida ascética y mística en Oriente. No todas las innovaciones de este tipo, sin embargo, fueron aceptadas de forma unánime; el canto, por ejemplo, encontró fuertes resistencias entre los ulemas y alfaquíes, que lo desaprobaron enérgicamente. Todas las reservas manifestadas hacia la música profana se agudizaban, en efecto, ante las recitaciones cantadas con fines religiosos; ya en el siglo III/IX, Ibn Waḍḍāḥ había incluido esta práctica entre las innovaciones que consideraba reprobables [139].

Muchos ulemas siguen siendo, en esta época, calificados como *zuhhād* sin que se sepa en qué se tradujo, en la práctica, su actividad religiosa. En buen número, probablemente, estos sabios y letrados se caracterizarían únicamente por un cumplimiento exacto de las normas legales y devocionales del Islam. Otros, sin embargo, realizan prácticas religiosas especiales que les sitúan, como ya se ha visto en la época anterior, en un estadio de especialización piadosa. Es así como encontramos referencias a algunos personajes dotados del don de lágrimas (*bakkā'*), cualidad que suele ir unida a la práctica de la humildad. Esta última se traduce tanto en la actitud anímica como, a veces, en el aspecto mismo del asceta, que se viste con trajes raídos y harapientos. Muestra igualmente de este conjunto de actitudes es la actividad a que

[138] Véase un estudio más detallado en mi artículo «*Zuhhād* de al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XII, 1991, en prensa.

[139] M. I. Fierro, estudio introductorio a *K. al-bida'*, p. 107.

se dedicaba un piadoso toledano, Muḥammad b. ᶜĪsà b. Abī ᶜUṯmān: paseaba constantemente por calles y caminos, recogiendo cuantos papeles encontraba con algo escrito. Si en el texto aparecía el nombre de Dios, lo tomaba y, cuando tenía un buen montón de papeles, los arrojaba al río, para evitar que fueran mancillados.

Mientras que en la época anterior era difícil encontrar referencias a grupos de ascetas o de gentes dedicadas a la religión de forma exclusiva, a partir de este siglo, los datos de las fuentes biográficas e históricas permiten suponer la existencia de ciertas formas de organización. Hay que ser en esto, sin embargo, bastante precavidos; se corre el riesgo de asimilar algunas de estas informaciones al vocabulario y los conceptos de la vida religiosa cristiana y suponer, por ejemplo, la existencia de comunidades de tipo monacal, lo que no se dio en absoluto. En el siglo IV/X, hay constancia, por ejemplo, de personajes como ᶜAlī b. Mūsà b. Ziyād al-Lajmī (m. después de 370/980), que se dedicó al *ṣūfismo (taṣawwafa)* y vivía con los pobres *(fuqarā')*; esta última expresión para recoger la tradición *ṣūfī* de las comunidades orientales dedicadas a la vida de la piedad y que produjeron, con el tiempo, la aparición de las cofradías *ṣūfies*. Pero en al-Andalus, y en esta época, se trataba más bien de grupos informales, sin que pueda hablarse de un sistema organizado. Las fuentes biográficas mencionan, en este sentido, a una mujer anónima, hermana del famoso juez Munḏir b. Saᶜīd al-Ballūṭī, y que residía en el Llano de los Pedroches. A su casa acudían las ancianas y mujeres piadosas de la región circundante, para ejercitar prácticas como el *ḏikr* («mención» de jaculatorias) e ilustrarse en el estudio de las vidas de personajes piadosos.

La oración y la lectura del Corán no dejan de ser, en esta época, el eje de la vida de devoción. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Abī l-Walīd (m. 310/922) recitaba el Corán completo a diario; por la noche hacía lo mismo Jalaf b. Saᶜīd (m. 305/917). Había quien llegaba a completar la lectura del texto sagrado en una *rakᶜa* [140], como el cordobés Ibrāhīm b. Ismāᶜīl. Otros, como ᶜAbd Allāh b. Naṣr (m. 315/927) —precisamente, como ya se ha dicho, el primer andalusí calificado de *ṣūfī*— se dedicaban constantemente a la oración y al ayuno. Con cierta frecuencia, se menciona a devotos que pasan el día entero en la mez-

[140] Véase *supra*, nota 11.

quita, uniendo una tras otra las oraciones canónicas y abandonando el recinto sólo cuando sus puertas se cierran por la noche. En cuanto a las «buenas obras», puede mencionarse, por ejemplo, a Aḥmad b. Yūsuf b. Mu'addin (m. 307/919), del cual se dice que liberó (es decir, que pagó su rescate) a 150 cautivos de los cristianos.

También abundan, en esta época, los hombres de religión que consagran su vida a la piedad, retirándose del mundo. En algunos casos, se precisa que residían en zonas rurales, alejados de las ciudades, como al-Qāsim b. Tammām (m. 318/930) o ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Rabīᶜ (m. 389/998). Esta postura de apartamiento se da, en muchas ocasiones, con respecto a los poderes públicos, pero también puede adquirir un aspecto más extremado. Con carácter evidentemente moralizador, se recogen anécdotas, usuales también en otras épocas, en las que el asceta demuestra su falta de respeto humano y cómo sitúa en el mismo plano de igualdad a todos sus semejantes, incluso a los de posición social más elevada. Se recuerda, por ejemplo, cómo el ᶜāmirí al-Muẓaffar fue a visitar en Toledo al venerable maestro Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ismāᶜīl al-Jušanī, que estaba en ese momento rodeado de sus discípulos; al ver entrar a al-Muẓaffar, Muḥammad b. Ibrāhīm prohibió expresamente que nadie se levantase en su honor.

Si un primer escalón en la vía de perfección es la abstención escrupulosa de lo ilícito, de ahí se puede pasar a huir de la sociedad en su conjunto, e incluso a prescindir de lazos y vínculos familiares. Se empieza a dar ya en esta época, la práctica del místico errante (*ŷawwāl*), que viaja de continuo sin fijar su residencia en lugar alguno, dedicado únicamente a la vida religiosa. Entre estos ascetas «viajeros» puede mencionarse a Muḥammad b. Dulayq (m. 335/946), que pasó 20 años de esta manera, y a Jalaf b. ᶜAlī b. Nāṣir b. Manṣūr, originario de Ceuta, que murió en Elvira en 400/1009.

Es interesante asimismo recoger algunos ejemplos de «conversión». ᶜAbd Allāh b. Yaḥyà (no se conoce la fecha de su muerte, pero vivió probablemente en la primera mitad del siglo IV/X) era un acomodado habitante de Lérida, que había acumulado grandes riquezas en los diferentes cargos que ocupó en la ciudad. Sin embargo, llegó un momento en que renunció a todo ello, distribuyó los aproximadamente 6.000 dinares que poseía y se dedicó a guerrear contra los infieles. Un comerciante cordobés, llamado Jalaṣa y que llegó a ser apodado *al-Zāhid* («el asceta»), fue protagonista de un hecho semejante. Dedicado al

comercio de tejidos, decidió un buen día abandonar esta actividad; repartió sus bienes entre sus hijos y los pobres y se consagró a la vida de piedad. Poseía también Jalaṣa una casa, con la cual estableció un habiz [141] en beneficio de sus hijos, con la condición de que si éstos fallecían, se traspasase su propiedad a una mezquita cercana.

Por último, conviene recordar que algunos de estos personajes pueden tener asimismo carismas milagrosos. El término *muŷāb al-da'wa* («aquél cuya plegaria es respondida») sigue calificando a los que, por la fuerza e intensidad de su piedad, obtienen la respuesta divina a sus peticiones. Sin embargo, aunque de alguno de estos personajes se asegure que tenían carismas especiales, es muy raro que se mencionen hechos concretos de carácter milagroso. Los más conocidos son los que se atribuyen al tudelano Yumn b. Rizq, de quien se afirma que, aunque carecía por completo de bienes, cuando quería comprar algo o dar un limosna, metía la mano bajo la estera de su casa y la sacaba llena de dirhames de buena ley; el propio Yumn afirmaba además que, siendo muy joven, había tenido un sueño en el cual se le presentó una llave con la que abrió su corazón [142]. Llama la atención, por otra parte, que en ocasiones, estos hechos milagrosos se registren como sucedidos durante la estancia en Oriente de alguno de estos personajes. Muḥammad b. Sa'dūn (m. 344/955), por ejemplo, residió largo tiempo en Egipto, dedicado a la vida retirada en el monte Muqaṭṭam. Entre sus carismas, se citan dos sueños, en los que se le apareció el Profeta: en el primero de ellos, Mahoma respondió a una consulta que le hizo Muḥammad b. Sa'dūn sobre el número de prosternaciones de la oración. En el segundo, el Profeta le golpeó entre las caderas; al despertarse, sintió un dolor en el punto exacto en que había sido golpeado, dolor que ya no le abandonó en toda su vida. Se dice también de este asceta que, cuando rezaba, le rodeaba un halo de luz.

Cabe preguntarse por el reconocimiento social de estos personajes renombrados por su piedad y virtudes. Ya se ha mencionado con anterioridad su capacidad como intercesores ante la divinidad; es evidente que la «comprobación» de esta capacidad tenía como consecuencia la fama de la que muchos, por otra parte, huían. Aunque las fuentes

[141] Es decir, una fundación de bienes de mano muerta.

[142] Sobre Yumn b. Rizq, véase M. Makki, *Ensayo*, pp. 157-158.

árabes no son muy explícitas a este respecto, algunos de los datos que nos ofrecen son significativos. En este período —siglo IV/X— de estabilidad interior, tras la reunificación del territorio bajo ᶜAbd al-Raḥmān III, son muy escasas las informaciones sobre la intervención de ascetas en los asuntos de la comunidad. La repercusión de sus actividades en la conciencia general parece derivarse especialmente de su ejemplo personal y ello se advierte, sobre todo, en la descripción de algunos de los entierros de estos personajes, que se transforman en verdaderas manifestaciones multitudinarias. En la biografía del cordobés Sulaymān b. ᶜAbd al-Gāfir se dan todos estos extremos reunidos. De una parte, se afirma que era un hombre de gran humildad, que andaba descalzo y vestido con túnicas de lana. Tanto llegó a llorar para manifestar su temor de Dios, que perdió la vista. Por otro lado, era reconocida su capacidad para obtener de Dios lo que le solicitaba, y no era remiso en ejercer sus dotes tanto para la gente común como para nobles y grandes señores. Todo ello explica bien el que en su entierro (en 400/1009) se congregara una enorme multitud, presidida por uno de los últimos califas omeyas, Muḥammad b. Hišām al-Mahdī. El cronista que recoge estas noticias —Ibn Ḥayyān— afirma que tal cantidad de gente no volvió a reunirse de nuevo en ocasión semejante, ya que Sulaymān fue el último de los grandes ascetas cordobeses.

En efecto, a comienzos del siglo V/XI el califato de Córdoba llega a su fin. Las circunstancias de este hecho histórico, que supuso la desmembración del poder político andalusí en los reinos de taifas, se reflejan también en las vidas de los hombres de religión. Su respuesta suele ser la de aislarse aún más de ese mundo que ha caído presa de la «corrupción de los tiempos»; especialmente en la ciudad de Córdoba, donde el proceso de desintegración del poder califal se acompaña de trastornos sociales, guerra civil, saqueos y destrucciones.

No es raro, por tanto, hallar referencias a personajes que se abstienen de todo contacto con la sociedad como consecuencia directa de los desórdenes a que ésta se ve sometida. En 402/1011, el califa Hišām II, durante su segundo y breve reinado, nombró juez mayor de Córdoba a Abū l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad, que había sido juez con anterioridad en varias provincias. Durante el espacio de tiempo que duró su ejercicio del cargo (siete meses y tres días), Abū l-Muṭarrif no dejó de solicitar que le dispensaran de él, de modo que cuando finalmente sus deseos se vieron cumplidos y le llegó la notificación

de su cese, compró un almud de trigo para darlo como limosna; se trataba de una celebración por el término de lo que consideraba una pesada carga. Abū l-Muṭarrif no parece haber tenido problema alguno en sus anteriores puestos de juez, pero sí en Córdoba, una vez iniciado el proceso de desintegración del califato; de hecho, una vez destituido, se recluyó en su casa y se dedicó a la vida de retiro hasta su muerte en 407/1016. Por otro lado, si una de las características del escrúpulo religioso es la abstención de lo ilícito en tiempos normales, en éstos tan revueltos puede darse el caso de personas que se niegan a adquirir cualquier tipo de bienes por dudar de su procedencia o, más extremadamente, de consumir ciertos alimentos por la misma razón. Desde el comienzo de la guerra civil (*fitna*), es sabido que el murciano Ibn Mīqul, que residía en Córdoba, sólo calzaba zapatos hechos en piel de Mallorca, ya que en la isla no se habían registrado saqueos y robos y por tanto podía asegurarse que se trataba de un material de legítimo origen; tampoco consumía carne que no fuera de pescado o de caza.

No todos los hombres piadosos mantienen, sin embargo, una actitud tal de rechazo del mundo que les impida intervenir en él cuando las circunstancias así lo requieran. De nuevo vuelve a aparecer, en el siglo de los reinos de Taifas, la figura del invocador contra el gobernante injusto, incluida dentro de narraciones que, aun careciendo de verosimilitud histórica, proporcionan una documentación interesante sobre el «estado de opinión» que se pretende crear con ellos. Los hechos que se relatan a continuación entran dentro de esta categoría que se acaba de definir. Sabido es que los reyes de taifas, para evitar la amenaza creciente de los cada día más poderosos reinos cristianos, se vieron en la necesidad de pagar impuestos (parias) con los que comprar una paz precaria. De este modo, los musulmanes de al-Andalus se convirtieron en tributarios de los cristianos, situación que hasta entonces no se había conocido. Según se cuenta en las crónicas, el rey de Zaragoza, viéndose precisado a adoptar esta medida, hizo repartir entre sus súbditos el pago del nuevo impuesto, que venía a añadirse a los que ya estaban en vigor. Es aquí donde el cronista introduce el relato a que se hacía referencia: en una aldea —que no se nombra— perteneciente a los dominios del rey de Zaragoza vivía un asceta, igualmente anónimo. Sus convecinos le hacen saber que el dinero del nuevo impuesto se destina a pagar a los cristianos; escandalizado por esta información, el asceta asegura que tal cosa no sucederá mientras él se halle

con vida y, acompañado por un grupo de aldeanos, se dirige a ver a al-Muqtadir. El rey no sólo no hace caso de las exhortaciones del santo varón, sino que ordena que sea ejecutado. El impuesto sigue en vigor, fortaleciendo a los cristianos y debilitando al mismo tiempo a los musulmanes, pero el rey enferma, pierde la razón y muere, según se dijo a causa de la invocación que contra él pronunció el asceta [143].

También en esta época de los reinos de taifas siguen apareciendo personajes de extremada piedad y escrupuloso comportamiento. Entre los ejemplos más destacados, figura el de Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd Raḥmān Ibn Ḏunayn, de quien ya se ha mencionado su cuidado en el cumplimiento del precepto de la limosna legal. Otra muestra del esmero que ponía Ibn Ḏunayn en estas cuestiones es una anécdota que de él se cuenta: siempre pagaba y exigía los pagos en moneda de peso legal, y si le daban dirhames de baja ley, los tiraba al río envueltos en un trapo, afirmando que esta acción era incluso mejor que dar en limosna la misma cantidad. Ibn Ḏunayn estaba convencido de que obrar de este modo suponía un beneficio para toda la comunidad, puesto que se evitaban así engaños y fraudes a los musulmanes en su conjunto. Además de este tipo de comportamiento, el mismo asceta era renombrado por su dedicación a la oración; en noches de lluvia, era usual verle dirigirse a la mezquita, descalzo, para cumplir la oración del *ᶜašā'*.

A pesar de que se dice que Ibn Ḏunayn era *muŷāb al-da'wa*, las biografías que le están dedicadas no mencionan ningún caso concreto de ejercicio de esta cualidad. Se nos informa, eso sí, de que la gente que se reunía con él obtenía bendiciones por su mediación *(yatabarrakūna);* lo mismo se dice de otros ascetas, como Ḥāmid b. al-Faraŷ al-Ṭā'ī, de Córdoba, Ḥammād b. ᶜAmmār, que murió en Toledo en 432/1040 o Jalaf b. Muḥammad al-Anṣārī, cordobés (m. 500/1006). Es poco usual encontrar ejemplos concretos de «respuesta» divina a una petición; en esto, el siglo V/XI no se aparta mucho de la tradición de contención que en este sentido manifiestan, en general, las fuentes andalusíes. Puede ocurrir que se afirme, de un hombre piadoso, que se ha comprobado la eficacia de su oración. Y en raras ocasiones, se da un ejemplo de ello, como sucede con el norteafricano Makkī b. Abī

[143] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, III, p. 229.

Ṭālib, que se estableció en al-Andalus (m. 437/1045); el relato no contiene elementos propiamente milagrosos y sirve como ejemplo de lo que se consideraba como «respuesta divina». Al parecer, había un hombre en Córdoba que se dedicaba a molestar a Makkī cuando éste pronunciaba un sermón, haciendo gestos y subrayando sus errores, lo cual distraía a Makkī y le hacía tartamudear y pararse. La situación iba prolongándose hasta que un viernes Makkī dijo a sus discípulos —probablemente dispuestos a expulsar al provocador— que confiasen en su «invocación»; cuando salió al lugar en el que solía hacer su lectura, alzó las manos y exclamó: «¡Oh Dios, evítanosle, evítanosle, evítanosle!». El hombre se levantó y no volvió nunca a aparecer en la mezquita.

Como hemos ido viendo a lo largo de este repaso cronológico del ascetismo en al-Andalus, se tiene un información muy limitada sobre la realización de milagros *(karāmāt),* cosa que contrasta con los datos que provienen de otras áreas geográficas. Sin necesidad de recurrir a ejemplos orientales, en el Norte de África se produce una floración de hechos de este tipo que no se puede atribuir a una mayor santidad de sus habitantes. Cabe explicar, entonces, esta escasez de información —que se prolonga hasta más allá de la época que nos ocupa— por razones de otro tipo, y que tienen que ver con cuestiones doctrinales.

Es precisamente en el siglo IV/XI cuando aparece por primera vez la polémica sobre los carismas o milagros en los ambientes intelectuales andalusíes [144]. La discusión sobre la posibilidad de realizar milagros y su difusión se ve reflejada también en las pocas noticias que se conservan; es evidente que a nivel popular, muchos de estos ascetas eran considerados como autores de milagros, y de ello dan testimonio esas escuetas frases que nos ofrecen sus biografías, cuando afirman que «su plegaria era respondida». Pero el ambiente general entre los ulemas —y no hay que olvidar que los materiales biográficos proceden de estos círculos—, era contrario a admitir estos fenómenos. Más arriba, se ha indicado cómo algunos de los hechos milagrosos más conocidos y difundidos en una primera época proceden de Oriente y se adjudican a diferentes personajes, lo que hace dudar sobre su difusión en vida de sus protagonistas.

[144] Véase un estudio detallado de esta cuestión en M. I. Fierro, «The polemics about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of sufism in al-Andalus».

Como consecuencia de esta posición de los ulemas y alfaquíes, la mayor parte de las noticias que se conservan, también en el siglo v/xi, sobre ascetas, se circunscriben a actos de piedad extremada. Veremos después alguna excepción; anotaré ahora las más características muestras de devoción que se producen en esta época. Junto al proverbial «apartamiento del mundo», se repiten los casos de oración continuada y presencia constante en la mezquita: el cordobés ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Sulaymān (m. 419/1028), cuando pasaba la noche rezando en ella, provocaba el llanto de los que lo oían, por la profundidad y sinceridad de su unión con Dios.

Es también muy frecuente el consagrarse a la lectura y recitación del Corán o a cumplir el ayuno fuera del mes de *ramaḍān*. Una muestra de piedad muy apreciada es la de aquellos que se dedican a lavar y amortajar cadáveres; Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAfīf, cordobés (m. 420/1029), que destacó en el cumplimiento de esta misión, escribió además un libro sobre las reglas que debían observarse en las ceremonias fúnebres. De muchos ascetas, se menciona su austeridad en la comida y en el vestido, habiendo quien, como Muᶜawwiḍ b. Dā'ūd (m. 431/1039), dormía siempre sobre el suelo.

Éstas y otras experiencias ascéticas corresponden a lo ya visto para siglos anteriores. Lo que sí parece un fenónemo característico de la época de los reyes de taifas es la proliferación de noticias sobre ascetas que se dedican a las lecturas públicas de libros piadosos. Esta actividad se corresponde, por otra parte, con una notable producción escrita en torno a temas de *zuhd*, cuyos títulos es casi lo único que se ha conservado.

Entre los personajes que practicaban estas lecturas y sermones, pueden citarse varios nombres: Aḥmad b. Ayyūb al-Ilbīrī (m. 432-1040), apodado *al-Wāᶜiẓ* (el predicador), que mantenía reuniones en la mezquita aljama de Córdoba, a las que acudía gran cantidad de gente; Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAfīf, citado más arriba, predicaba a la gente en su mezquita de Ḥawānīt Rayḥān, en Córdoba. El auditorio de Aḥmad b. Muḥammad se componía de gentes de bien, arrepentidos y convertidos a Dios; escucharle les confortaba, ya que a sus sermones unía la práctica del *ḏikr* («mención repetida del nombre de Dios o de jaculatorias y oraciones»). En éste, como en otros casos que podrían citarse, es posible observar el ejercicio de una piedad que llega fácilmente a todos los grupos sociales, a través de la lectura pública de tex-

tos que de otro modo habrían quedado limitados al uso de minorías muy limitadas. No es de extrañar, por tanto, que en alguna biografía de estos predicadores se mencione expresamente que el pueblo *(al-ᶜāmma)* le respetaba y tenía una gran consideración; así sucedió con el toledano Ŷumāhir b. ᶜAbd al-Raḥmān (m. 466/1073). Por los testimonios que conservamos de este tipo de práctica, puede pues deducirse que, sin ser una innovación en el panorama religioso andalusí, sí es en esta época cuando se produce una intensificación muy notable de la difusión de textos piadosos y ascéticos en reuniones públicas, usualmente celebradas en las mezquitas, y con alcance mayor que en tiempos inmediatamente anteriores.

Buena parte de esos textos eran de procedencia oriental, pero también es en este período cuando aumenta significativamente la producción literaria andalusí centrada en estos temas. No es difícil encontrar referencias a la dedicación, por parte de algunos ascetas, a la poesía especializada (*zuhdīyāt*, «poemas ascéticos»). Algunos de estos poemas se hicieron muy populares, como los compuestos por Ibrāhīm b. Masᶜūd b. Saᶜīd, más conocido como Abū Isḥāq al-Ilbīrī (m. 459/1067), y de los cuales afirmaba siglos después Ibn al-Jaṭīb: «en cuanto a sus poesías, no encontrarás un cantor de entierros ni uno de los que hacen alocuciones piadosas durante las comidas ni un predicador que no sepa buen número de ellas» [145].

Entre otros muchos autores de obras de tema religioso, destaca por su dedicación a estas cuestiones el juez cordobés Yūnus b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīṯ (m. 429/1037). También conocido como Ibn al-Ṣaffār, se trata de un personaje fundamental en la historia de la ascesis y la piedad andalusíes, ya que a él se debe una producción propia de notable extensión, así como la trasmisión de numerosísimos relatos de carácter ejemplar y piadoso. Uno de sus discípulos, que testimonia sobre su dedicación a la vida devota, afirmaba que nunca había conocido, entre todos sus maestros, a nadie que se le asemejara en el desprecio de las cosas del mundo; hasta tal punto, continúa diciendo, que si en su presencia se mencionaba algo relacionado con la otra vida, su rostro se demudaba y por más que luchaba por contener el llanto, a menudo éste vencía su voluntad. Tan nota-

[145] E. García Gómez, *Un alfaquí español*, p. 34.

ble era el don de lágrimas de Ibn al-Ṣaffār, que su vista quedó afectada por ello [146].

Ya se han mencionado, con anterioridad, las manifestaciones multitudinarias de duelo en los entierros de los ascetas de renombre como muestra de la repercusión popular de su ejemplo y enseñanza. El fenómeno no disminuye en esta época; por el contrario, aparece en algunos casos muy concretos acompañado de elementos diferenciales. Uno de los predicadores a los que me he referido más arriba, Aḥmad b. Ayyūb, murió de repente. Esto produjo tal conmoción entre los habitantes de Córdoba, que no sólo acompañaron en masa a su cadáver, sino que permanecieron durante días y días en el cementerio, congregados ante su tumba. De dos ascetas muy diferentes, se recoge un hecho idéntico que sucedió durante su entierro: una bandada de pájaros, que luego desaparece, se sitúa sobre las parihuelas que llevan los restos mortales, y sigue al cortejo hasta que se efectúa el entierro.

A pesar de su brevedad, estas informaciones parecen insistir en la necesidad de dotar a determinados personajes, famosos por su ascetismo, de un carácter casi milagroso o, si no a ellos directamente y durante su vida, a sus tumbas, que pueden transformarse así en lugares de peregrinación dotados de carácter sobrenatural. Es obligado poner en relación estos datos con la polémica sobre la realidad de los milagros y la conveniencia de su difusión; la inclinación popular a aceptar estos hechos como reales llega en ocasiones a traspasar los tabúes establecidos por los ulemas y se registran por escrito. Es probable que se dieran otros muchos casos semejantes, de los que no se ha conservado noticia porque sus protagonistas carecieron de la legitimización necesaria para ser incorporados a los repertorios biográficos de ulemas; hay que insistir en que todos los testimonios recogidos pertenecen a personajes que de una u otra forma contribuyeron a la difusión y transmisión de las ciencias islámicas y es por esta razón por lo que se ha conservado información sobre sus actividades.

Para terminar con esta descripción de las corrientes ascéticas en el siglo V/XI, puede ser de interés la biografía de uno de los hombres de religión que aparecen en los textos con la denominación específica de *ṣūfíes*. No es este calificativo muy común y, como en épocas anterio-

[146] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. El Cairo, n.º 1.512.

res se da en este caso también una vinculación clara con el mundo de los místicos orientales. Ello contribuye asimismo a su excepcionalidad dentro de los textos biográficos que se han venido utilizando.

Se trata de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Šuŷāᶜ al-Ṣūfī, cuya procedencia geográfica, dentro de al-Andalus, es desconocida; lo son también muchos otros datos de los que usualmente se introducen en los diccionarios biográficos. Quien informa sobre la vida de este personaje es al-Ḥumaydī, mallorquín de origen, que pasó gran parte de su vida en Oriente y falleció en Bagdad, en 488/1095. En la capital *ᶜabbā-sí,* escribió al-Ḥumaydī su repertorio biográfico *Ŷaḏwat al-muqtabis,* en el que incluyó muchas informaciones recogidas por él personalmente. Éste es el caso, precisamente, de Muḥammad b. Šuŷāᶜ, a quien afirma haber conocido aproximadamente en 430/1038 y a quien califica como hombre famoso, seguidor del camino *(ṭarīqa)* de los antiguos *ṣūfíes* y que había pasado su vida viajando de un lugar a otro. Recoge también al-Ḥumaydī un pasaje de la vida de este *ṣūfí,* que narró él mismo a un alfaquí del Magrib y que se reproduce a continuación:

> Durante el tiempo que dediqué a los viajes, estuve en Egipto. Allí mi ánimo suspiraba por las mujeres; mencioné esto a uno de mis hermanos [*ṣūfíes*], quien me dijo:
>
> —Hay aquí una mujer ṣūfí que tiene una hija semejante a ella; es hermosa y ha alcanzado la pubertad.
>
> Así que me prometí con ella y nos desposamos. Cuando entré a donde estaba la muchacha, la encontré rezando frente a la alquibla. Me avergoncé de que una jovencilla de aquella edad estuviese rezando y yo no, de modo que me puse frente a la alquibla y recé lo que pude hasta que mis ojos me vencieron. Ambos nos quedamos dormidos mientras rezábamos. Al día siguiente ocurrió lo mismo y cuando esta situación se fue alargando, le dije:
>
> —¿Es que hay algún impedimento para nuestra unión? A lo cual ella respondió:
>
> —Yo estoy al servicio de mi señor; no seré yo quien niegue su derecho al que lo tiene.
>
> Estas palabras suyas me avergonzaron. Me dediqué a mis asuntos durante un mes y luego me pareció bien seguir viajando, así que le dije:
>
> —¡Muchacha!
>
> —A tu servicio —contestó ella.

—He decidido —le dije— continuar mis viajes.

—¡Que la salud te acompañe! —replicó.

Me levanté y, cuando ya estaba en la puerta, ella también se levantó y me dijo:

—¡Oh, mi señor! Ha habido en este mundo un pacto entre nosotros que no ha llegado a cumplirse; ojalá lo sea en el Paraíso.

—¡Ojalá! —exclamé.

—¡Que Dios te guarde con bien!

Me despedí de ella y me fui. Al cabo de varios años volví a Egipto y pregunté por ella. Me dijeron que era aún más virtuosa que cuando la dejé [147].

Como conclusión a estas páginas sobre la vida ascética y mística en los siglos que van desde el III/IX al V/XI, puede afirmarse la existencia de una corriente espiritual ininterrumpida que se basa primordialmente en las normas ortodoxas de la piedad islámica, intensificando su cumplimiento y buscando en la oración y en los actos de devoción la vía del perfeccionamiento personal. Es difícil —salvo en algunos casos muy concretos— hablar de tendencias místicas; éstas llegarán a eclosionar en el siglo siguiente, a partir del momento en que el *ṣūfismo* tome carta de naturaleza en el Islam ortodoxo, como ya había sucedio en Oriente. Pero la aparición de figuras decididamente *ṣūfíes* en la época almorávide y la difusión y aceptación de sus enseñanzas, no puede explicarse sin tener en cuenta el desarrollo anterior.

Heterodoxos

En el apartado anterior, al tratar sobre Ibn Masarra, se ha hecho ya referencia a las acusaciones de heterodoxia que recayeron sobre sus doctrinas. Es, en efecto, es en el campo de la ascética y la mística donde se encuentra una de las posibles desviaciones de la ortodoxia y aquella que históricamente ha producido —en el Islam tanto como en el Cristianismo— una serie de acusaciones y procesos que son hoy una de las principales fuentes de información sobre las tendencias heréticas,

[147] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis,* ed. El Cairo, n.º 74.

ya que es frecuente la supresión de todo testimonio escrito producido por los «herejes» mismos.

Sin embargo, no son sólo las desviaciones religiosas las que pueden llegar a ser consideradas como heterodoxas. Desde tiempos muy tempranos en la historia del Islam, aparecen una serie de movimientos con un fuerte contenido político: son considerados heréticos por el Islam sunní de la misma manera que lo son los que se apartan del dogma religioso en temas como la predestinación. Dos de estas «sectas» nacieron en torno a las divisiones creadas en la comunidad musulmana acerca del concepto de poder político y su expresión en el califato: son los *ŷariŷíes* y los *šī'íes*. La oposición, en ambos casos, se tradujo también en luchas armadas y generó graves fracturas en el seno de la comunidad islámica. Periódicamente, se producirán rebeliones bajo la advocación *šī'í*, muy en especial, que alcanzarán un éxito muy diverso, pero que siempre serán consideradas como heterodoxas con relación a la norma sunní.

Desde muy pronto, se desarrolló también en el Islam una teoría de la heterodoxia aplicada estrictamente a conceptos religiosos. Conviene, no obstante, hacer algunas observaciones previas en este punto. En los textos árabes, se suele definir al hereje como *zindīq*, concepto que cubre un terreno muy amplio y que ha variado mucho con las épocas y los lugares. Creencias perfectamente legítimas en Oriente, por ejemplo, fueron rechazadas a su introducción en al-Andalus como demasiado innovadoras e incluso heréticas, causando graves problemas a quienes las defendían. Su posible castigo también difiere notablemente según las escuelas jurídicas. La acusación de *zandaqa* (sustantivo para *zindīq)* se aplica a cuestiones muy diferentes entre sí y a veces está claro que se usa con intencionalidad política, para descalificar a un adversario o incluso provocar su caída y muerte.

El proceso de formación de la ortodoxia islámica, largo y complejo, sometido a presiones políticas y a luchas interpartidistas, careció de una autoridad unívoca que legitimase decisiones sobre el dogma o el ritual. Ello explica, por una parte, la riqueza de soluciones adoptadas, que tenían en cuenta tanto la *sunna* (Tradición) del Profeta, como los precedentes y costumbres locales. Pero el peligro evidente de dispersión y fragmentación que esto supone creó también una tendencia a mirar con sumo recelo y desconfianza cualquier innovación que se apartase de las normas ya establecidas. Estos puntos extremos de ten-

sión se reflejan en todos los aspectos del desarrollo del Islam, tanto en la vida religiosa y política, como en las más diferentes actividades sociales.

El concepto de innovación resulta pues de gran importancia para definir, a partir de él, lo que se ajusta a la norma ortodoxa o lo que se desvía de ella. En directa relación con este concepto, se encuentra el de la autoridad de los antepasados, entendiendo por ello los precedentes más ilustres, desde los Compañeros del Profeta hasta los juristas de mayor prestigio. Ya hemos tenido ocasión de ver cómo, en el caso del cordobés que rezaba de noche desde la azotea de la mezquita, cuatro prestigiosos juristas locales aducían en su favor a las mismas o parecidas autoridades para defender dos posturas opuestas. El acuerdo de la comunidad de sabios es, por tanto, necesario para establecer un consenso en torno a puntos doctrinales conflictivos, y esto se observa claramente en algunos procesos por herejía que se dieron en al-Andalus y de los que hablaremos después.

No toda innovación, claro ésta, era considerada condenable por el hecho de serlo. Pronto se estableció la distinción entre innovación *(bidaᶜ)* lícita e ilícita y se compusieron tratados en torno a esta cuestión. Precisamente la obra más antigua que se conserva sobre el problema de las innovaciones fue compuesta por el cordobés Muḥammad b. Waḍḍāḥ, de quien ya se ha tratado en estas páginas. Su texto ha sido objeto de una reciente reedición, acompañada por un exhaustivo estudio y una traducción [148] y resulta de gran interés para comprender el concepto de innovación y de uso entre los intelectuales islámicos, andalusíes y no andalusíes.

La obra de Muḥammad b. Waḍḍāḥ se compone de una serie de Tradiciones Proféticas y de transmisiones de Compañeros del Profeta y grandes alfaquíes. Una parte de estos textos se destinan a apoyar el rechazo a todo aquello que carece de precedente debidamente autorizado; hay que situar esta posición, como ya he indicado antes, en la necesidad de establecer un sistema de cohesión de la comunidad ante la degradación de las costumbres y las desviaciones dogmáticas. Además de esta postura de principio, Ibn Waḍḍāḥ ofrece una serie de ejemplos concretos de innovaciones reprobables, todos ellos relacionados con

[148] Por M. I. Fierro, Madrid, 1988.

prácticas rituales. Ya nos hemos ocupado de algunas de ellas, como la recitación cantada del Corán, el alzar las manos en la oración o la búsqueda de las huellas del Profeta y su familia. Además de estos puntos, considera Ibn Waḍḍāḥ que deben ser rechazadas otras prácticas: celebrar fiestas no musulmanas, rezar con el rosario, pronunciar una determinada fórmula en la llamada a la oración, recitar exageradamente la aleya CXII, ayunar durante el mes de *raŷab*, prosternarse en acción de gracias, gastar en demasía en la noche de *ʿāšūrā* [149], venerar la noche del 114 del mes de *šaʿbān* o celebrar algunas ceremonias de la peregrinación en otros lugares que los prescritos para ello [150].

Esta relación de innovaciones incluye algunas hoy ampliamente aceptadas en todo el mundo musulmán, como el uso del rosario. Otras reflejan, como ya he indicado, el proceso de fijación de la ortodoxia, en este caso, en lo que se refiere a las prácticas rituales. La condena de algunas de estas prácticas está relacionada también con su presencia en al-Andalus; como ya se ha visto anteriormente, algunas fiestas cristianas se celebraban de manera usual. De todas formas, la consideración de una práctica como innovadora no suponía su clasificación como herética, aunque el hereje sí podía ser catalogado, entre otras cosas, como innovador.

La historia de la heterodoxia en al-Andalus había ido atrayendo la atención de los investigadores hacia casos concretos o movimientos específicos, pero hasta hace poco se carecía de una visión de conjunto sobre este tema. Afortunadamente, contamos desde hace pocos años con el estudio monográfico de M. I. Fierro [151], que supone, no sólo una puesta al día de trabajos anteriores, sino también una recopilación de infinidad de datos dispersos y un certero análisis de su significado para la comprensión dentro de la historia de al-Andalus. Lo que sigue está basado fundamentalmente en esta obra, a la que remito a quien desee una información más detallada y una ampliación bibliográfica.

Ŷāriŷíes y *šíʿíes* están presentes en la historia de al-Andalus y a veces sus diferentes motivaciones aparecen mezcladas. Estos movimientos generan rebeliones abiertas, en las que es difícil establecer una diferencia

[149] Se trata de la décima noche del mes de *muḥarram*, primero del calendario musulmán.

[150] Véase M. I. Fierro, estudio introductorio a su edición del *K. al-bidaʿ*, pp. 106 y ss.

[151] *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987.

clara entre los varios factores que las provocan; parece tentador atribuir a alguno de estos rebeldes la utilización de etiquetas *šíes* o *jariŷíes* como una simple fórmula para enfrentarse al poder constituido. Llama también la atención, en una primera época, la vinculación entre herejía *jariŷí* y rebelión de los beréberes. Uno de los más conocidos rebeldes de la época de ᶜAbd al-Raḥmān I, un beréber llamado Šaqyā, pretendía descender del Profeta a través de su hija Fāṭima, y se hizo llamar *al-Fāṭimī*; parece por tanto que ya se había producido una importante penetración del ideario *šíí* en al-Andalus en estos momentos, cuando Šaqyā recoge las pretensiones de esta secta para ostentar el poder político, vinculadas a la descendencia directa del Profeta. La doctrina *šíí* seguirá llegando a al-Andalus, de la mano de sus activos propagandistas, en épocas posteriores: se conocen casos concretos en época del emir Muḥammad y poco después, con la fundación del califato *fāṭimí* en el Norte de África, esta penetración se intensificará. ᶜUmar b. Ḥafṣūn aprovechó el surgimiento de ese nuevo poder, enemigo de los omeyas, para aliarse momentáneamente con los *fāṭimíes* e incluso prometerles obediencia.

En cuanto al movimiento *jariŷí*, sus tendencias igualitarias —propone como conductor o imán de la comunidad a cualquier musulmán con méritos suficientes para ello— fueron acogidas muy favorablemente entre los habitantes del Norte de África, donde aún persiste el núcleo del Mzab, en Argelia. Del mismo modo, en al-Andalus, son los beréberes los más receptivos a estos planteamientos religioso-políticos, que hasta la época de al-Ḥakam I se traducirán, en diversas ocasiones, en rebeliones contra el emir.

Es a partir del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān II cuando empiezan a surgir en al-Andalus cuestiones directamente relacionadas con la ortodoxia islámica y acusaciones de herejía dirigidas contra ulemas o gente común. No es ello de extrañar, por dos razones: la primera, que es en esta época cuando se produce una intensa «orientalización» de al-Andalus, cuando llegan toda una serie de novedades que van desde los usos sociales hasta la teología. Todo ello no fue aceptado sin más, sino que produjo lógicamente reacciones de rechazo más o menos acentuadas. En segundo lugar, es en este período cuando empieza a existir un número importante de «intelectuales»; es también cuando los alfaquíes empiezan a tener una importancia y un peso notable en la sociedad andalusí. En esta situación, era inevitable que se tratara de establecer

criterios firmes de actuación y que los ulemas y alfaquíes tratasen de imponer los suyos propios; el proceso de cómo definirlos creó, a su vez, tensiones de cierta importancia dentro de los círculos intelectuales andalusíes.

Estas tensiones afloran a la superficie de las fuentes árabes a través, principalmente, de informaciones sobre «procesos» contra personajes acusados de herejía o, en algunas ocasiones, de blasfemia. Ya en época del emir Muḥammad, se produce uno de los casos de mayor trascendencia en este sentido: el proceso contra Baqī b. Majlad [152]. Las acusaciones vertidas contra este ilustre cordobés, introductor en al-Andalus —junto con Muḥammad b. Waḍḍāḥ— de la ciencia de las Tradiciones Proféticas, reflejan muy bien las luchas internas que dominaron, en esta época, el ambiente intelectual andalusí. Baqī llegó a temer por su vida y ya se disponía a huir de Córdoba cuando consiguió el apoyo del poderoso general Hāšim b. ᶜAbd al-ᶜAzīz y, a través de él, el del propio emir.

Baqī b. Majlad fue acusado de heterodoxia por un grupo de alfaquíes muy remiso a aceptar cualquier innovación que amenazase sus posiciones doctrinales. Las novedades traídas de Oriente por Baqī (perfectamente ortodoxas, por otra parte) suponían una renovación en los procedimientos de análisis jurídico y de construcción doctrinal; junto a la ciencia de las Tradiciones Proféticas, Baqī también introduce en al-Andalus obras de divergencias jurídicas y la *Risāla* de al-Šāfiᶜī, texto inaugural de la ciencia de los fundamentos *(uṣūl)* del derecho. Los alfaquíes que se oponen a estas innovaciones eran conscientes de que con ellas se alteraba el equilibrio de poder; no sólo porque tenían que hacer frente a ellas en el plano intelectual, sino también por las inmediatas consecuencias prácticas a la hora de emitir sentencias de acuerdo con criterios diferentes a los imperantes hasta entonces.

Después de este momento crítico de oposición y persecución, las aguas fueron volviendo a su cauce; las nuevas tendencias traídas por Baqī b. Majlad se incorporaron paulatinamente al *corpus* ortodoxo en al-Andalus. Otras novedades intelectuales, como la doctrina *muᶜtazilí* —que también fue tildada de herética en determinados momentos— cosecharon un núcleo limitado de adeptos.

[152] Véase *supra*, p. 19, nota 7.

Volvamos ahora al tema esbozado al principio de este apartado: las acusaciones de herejía contra determinadas tendencias ascéticas o místicas. Un personaje ya mencionado, Yumn b. Rizq, del que hemos recogido algún hecho milagroso que se le atribuía, fue también autor de un *Kitāb al-zuhd (Libro sobre la ascesis)* que debió de levantar las sospechas de algunos alfaquíes en cuanto a su ortodoxia, porque Aḥmad b. Jālid (m. 322/934) condenaba y prohibía su lectura, considerando a su autor como «propagador de tentaciones satánicas» [153]. Sin embargo, no se conoce que se iniciara ninguna persecución contra el autor durante su vida, quizá porque sus doctrinas no alcanzaron la difusión suficiente como para alarmar a los guardianes de la ortodoxia.

Caso muy diferente fue el de los seguidores de Ibn Masarra. Éstos llegaron a alcanzar un número considerable; en época de ᶜAbd al-Raḥmān III se sintió la necesidad de poner un freno a la difusión de las doctrinas masarríes, que, recordémoslo, no eran únicamente de tipo ascético, sino también filosóficas y teológicas. Los alfaquíes, alarmados ante la proliferación de adeptos a estas doctrinas, acudieron al califa. En 340/952, se leyó por primera vez, en la mezquita aljama de Córdoba, un escrito califal que acusaba a los masarríes de ocultar sus perversas intenciones heréticas bajo capa de fingida piedad y ascetismo, «hasta que con su acción se atrajeron a un grupo, tan perdido como ellos, y a un círculo de seducidos por su secta» [154]. En esta lectura pública, el califa se erige en defensor de la fe y la ortodoxia y encarga a su visir y zalmedina que persiga a los masarríes «asentándoles la mano, deteniendo a los que de él encontrara y dando detallado informe al califa, para que decidiera a su respecto lo que procediera en derecho y pluguiera a Dios sugerirle» [155].

No contento con esto, ᶜAbd al-Raḥmān III envió un escrito de cierta longitud, redactado por su visir secretario, a todos los puntos de al-Andalus, para que se le diera lectura pública. El texto, conservado afortunadamente en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, es de un interés excepcional. Se inicia con una exposición de carácter general sobre la verdad de la religión islámica, a la que sigue una alabanza de al-Anda-

[153] M. I. Fierro, *Heterodoxia*, p. 131.
[154] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, p. 31.
[155] *Ibidem*.

lus como tierra elegida por Dios y que gracias a la acción del califa, ha conservado las más puras esencias del Islam:

> [...] la prefirió [Dios] a todos los países y en ella se asentó la religión tal como era cuando Dios la dejó perfecta para sus siervos. Al afirmarse la obediencia, las gracias fueron generales y reinaron la tranquilidad y el sosiego en todas las regiones, gracias a la justicia del califa, mas apareció entonces un grupo que no procuraba bien ni proyectaba cosa recta, una caterva plebeya que, con débil opinión y rudeza (leyeron) libros que no entendieron, en los que se extraviaron sus entendimientos sin poder alcanzar su ciencia, mas creyeron que habían comprendido lo que ignoraban y dominado lo que no habían aprehendido, siendo víctimas de una ilusión y campeando en ellos Satanás con sus infantes y caballeros, de manera que vinieron a alcanzar reputación ante las gentes sencillas sin estudios ni saber [156].

El lector actual no dejará de sorprenderse, quizás, por el eco de estas palabras: no ha sido el califa de Córdoba el último que ha utilizado los conceptos de tierra de elección, de guardián de los valores eternos y de satanización del adversario ideológico. Su concepto de la propaganda es eficaz; a continuación descalifica a los masarríes mediante la exposición de las doctrinas heréticas que se les atribuyen. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que, al menos a través de los testimonios escritos que han llegado hasta nosotros, esta persecución contra los masarríes tuvo consecuencias muy limitadas para los que adoptaron estas doctrinas. Se sabe de al menos 11 personajes que aparecen en los diccionarios biográficos como seguidores de Ibn Masarra, sin que ello les supusiera inconveniente alguno. Otros, quizás más extremados en sus posturas, sí que tuvieron dificultades, y se les dio la oportunidad de arrepentirse de sus opiniones heréticas: sólo se conoce, entre ellos, el nombre de Aḥmad b. Walīd b. ᶜAbd al-Ḥamīd (m. 376/986).

Este Aḥmad b. Walīd, conocido también como Ibn Ujt ᶜAbdūn, era de Pechina; allí se formó un núcleo de masarríes de cierta importancia hasta comienzos del siglo v/xi. También figuran entre los adeptos a estas doctrinas los hijos (Ḥakam, Saᶜīd, ᶜAbd al-Wahhāb y ᶜAbd

[156] *Ibidem*, pp. 32-33.

al-Malik) del juez mayor de Córdoba, Mundir b. Saʿīd al-Ballūṭī, al que ya hemos citado anteriormente. Ninguno de ellos sufrió persecución por sus poco ortodoxas ideas, en las que entraba también un fuerte componente *muʿtazilí*. Entre los hijos de Mundir, sólo ʿAbd al-Malik tuvo un final desgraciado, ya que fue condenado a muerte por haber intervenido en una conjura contra el califa Hišām II; no parece, sin embargo, que la condena estuviera relacionada, en forma alguna, con sus posiciones ideológicas.

La época final del califato omeya en al-Andalus, presidida por la dinastía *ʿāmirí* (Almanzor y sus hijos), se caracteriza por un aumento de la represión contra la disidencia interna. Es sabido que Almanzor procedió a «expurgar» la famosa biblioteca de al-Ḥakam II, de la que hizo sacar las obras que trataban de ciencias antiguas, lógica, astronomía y otros temas no estrictamente islámicos. Además de en otras fuentes [157], se conserva un texto interesante sobre el proceder de Almanzor en la recopilación de al-Maqqarī, que cita al polígrafo andalusí Ibn Saʿīd (siglo VII/XIII). Después de alabar el interés que el estudio despierta en todas las clases sociales, afirma Ibn Saʿīd que los andalusíes

> [...] se ocupan de todas las ciencias con excepción de la filosofía y la astrología *(tanŷīm)*. Estas dos ciencias son muy apreciadas por la gente de clase alta *(al-jāṣṣa)*, que no manifiestan hacia ellas el mismo temor que la gente de baja condición *(ʿāmma)*. Pues ocurre que siempre que se dice: «Fulano estudia filosofía» o «trabaja en astrología», el pueblo le aplica el apelativo de hereje *(zindīq)*; se pondrán trabas a su espíritu y si llega a caer en algún error, le lapidarán o quemarán antes incluso de que su asunto llegue hasta el sultán. Puede incluso ocurrir que el sultán, para acercarse a los corazones de sus súbditos, ordene él mismo que se le dé muerte. En muchas ocasiones los reyes de al-Andalus han ordenado quemar libros de este tipo cuando han sido encontrados. Éste fue el caso de al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir [Almanzor] cuando, al principio de su ascenso al poder, quiso atraerse el favor del pueblo, aunque él mismo no estaba libre de ocuparse de estas materias de forma reservada [158].

[157] Véase M. I. Fierro, *Heterodoxia*, pp. 161-162.
[158] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, I, p. 136.

Hay que tener en cuenta que cuando Ibn Saʿīd escribe este texto se han producido otros casos muy notorios de quema de libros y persecución ideológica que caen fuera de los límites cronológicos de este trabajo. Pero, aún así, es un texto significativo e importante por lo que refleja de desconfianza hacia determinados aspectos de la actividad intelectual y que demuestra que el interés de los califas y de muchos ulemas por conseguir una comunidad «unificada» había dado sus frutos. También hay que resaltar la dicotomía, señalada en el mismo texto, entre la propaganda hacia fuera —hacia lo que se define como «pueblo»— y la práctica de las minorías más cultivadas; sin necesidad de dar fe a su afirmación de que Almanzor se ocupaba en secreto de estos asuntos, baste recordar que desde la época de al-Ḥakam I existían astrólogos de corte, para comprender que la persecución de las ideas que se consideraban peligrosas tiene como objeto primordial evitar su expansión fuera de círculos restringidos y, por tanto, de escaso peligro para el poder establecido [159].

En una fuente mucho más cercana cronológicamente a los hechos, las *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣāʿid de Toledo, se nos informa que, una vez expurgada la biblioteca del califa, los libros apartados se quemaron o bien se echaron a los pozos del alcázar, donde fueron cubiertos con tierra y piedras [160]. Hay que situar esta acción del chambelán *ʿāmirí* con su postura declaradamente en conflicto con muchos ulemas de su época. Entre los casos conocidos por las fuentes árabes, se sabe de algunos que fueron encarcelados como consecuencia de procesos por herejía; otros fueron expulsados de al-Andalus o ellos mismos se expatriaron. Fueron, por supuesto, una minoría entre los muchos ulemas de esta época que se mantuvieron en límites doctrinales de mayor seguridad; pero es de notar esta intensificación, en la segunda mitad del siglo IV/X, de los sistemas de control de la ortodoxia.

Durante el siglo siguiente, se tiene constancia de algunos procesos incoados contra personajes acusados asimismo de herejía. El más famoso fue, sin duda, el del conocido alfaquí Abū ʿUmar al-Ṭalamankī, del que sin embargo nos han llegado sólo noticias muy fragmentarias.

[159] Sobre el desarrollo de la astrología en al-Andalus, véanse los trabajos de J. Samsó citados en la bibliografía.

[160] M. I. Fierro, *Heterodoxia*, p. 162.

En un estudio reciente [161], M. I. Fierro, al analizar los textos que se refieren a este proceso, llega a la conclusión de que Abū ʿUmar mantenía una postura radical respecto al problema —crucial en su época— del imāmato, es decir, de quién era la persona llamada a dirigir la comunidad de los musulmanes. En cualquier caso, Abū ʿUmar fue absuelto; no ocurrió lo mismo con Abū Ḥātim al-Ṭulayṭulī, que fue condenado a muerte en 457/1064. Es también en esta época cuando las obras de Ibn Ḥazm son quemadas públicamente en Sevilla, por orden del rey al-Muʿtaḍid; parece adecuado cerrar estas páginas sobre los avatares de los andalusíes que escapan a las normas estrictas de la ortodoxia, con los versos que Ibn Ḥazm compuso para responder al auto de fe:

> Aunque el papel queméis, no quemaréis lo que el papel encierra;
> que dentro de mi espíritu, a pesar de vosotros se conserva
> y conmigo camina a dondequiera que mis pies me llevan.
> Allí donde repose, allí también reposará mi ciencia,
> y conmigo en mi tumba será enterrada el día que yo muera [162].

[161] En *Sharq al-Andalus*.

[162] M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, I, p. 235. El poema es mucho más largo; tanto éste como otros textos poéticos compuestos en torno al tema por Ibn Ḥazm han sido traducidos por M. Asín Palacios en su magna obra sobre el polígrafo cordobés.

III

LOS ULEMAS DE AL-ANDALUS

Los ulemas en la sociedad andalusí

En el capítulo anterior, al tratar de la vida religiosa, se ha mencionado repetidamente a los ulemas y alfaquíes, a los que van dedicadas ahora las páginas que siguen. El estudio de estos personajes permite ahondar en un tema importante para la comprensión de la sociedad andalusí: la transmisión de los conocimientos y su papel dentro de los diferentes sectores sociales.

¿Qué es y cómo se define a un ulema? Esta palabra, incorporada al castellano, procede del árabe *'ulamā'*, plural de *'ālim*. Conocedor, sabio, erudito, doctor: éstas son sus posibles traducciones. *'Ālim* es aquel que posee *'ilm*, es decir, «ciencia». Ahora bien, este concepto tiene unas connotaciones muy específicas en árabe, ya que se aplica sobre todo a los conocimientos relacionados con la religión. Por otra parte, éstos cubren un campo muy amplio: desde el estudio del Corán y su exégesis y lecturas, hasta la lexicografía y la gramática (necesarias para la exacta comprensión de los textos), pasando por las Tradiciones Proféticas, el derecho en todas sus ramas, la teología dogmática, etc. También se consideran ciencia, claro está, los conocimientos médicos, botánicos o técnicos; si bien algunos los sitúan en una posición inferior a las ciencias propiamente islámicas, muchos ulemas fueron expertos en ambos campos, destacando al mismo tiempo en la medicina y en las Tradiciones Proféticas, por poner un caso.

Muchos ulemas son también calificados de alfaquíes; este término proviene también del árabe (de *faqīh*, plural *fuqahā'*) y se aplica a las personas que han especialiazado sus conocimientos en el campo del

fiqh o derecho islámico. Al ser éste uno de los fundamentos de todo el entramado intelectual de la cultura islámica, no es de extrañar que la inmensa mayoría de los sabios sean también conocedores del derecho, lo que a su vez les permitirá ejercer una serie de cargos de tipo administrativo y legal dentro del aparato burocrático.

Con estos dos calificativos, coexisten algunos otros de significado a veces más amplio (*udabā'*, plural de *adīb:* literato, hombre de letras) o más limitado *(muḥaddiṯūn,* plural de *muḥaddiṯ:* tradicionista). Los sabios pueden especializarse en muchas materias, pero raramente en una sola, ya que existe una red de conocimientos intercambiables y conectados entre sí: no es posible, por ejemplo, estudiar derecho sin saber algo al menos de Tradiciones Proféticas, ni especializarse en lecturas coránicas sin ser poseedor de una sólida formación lingüística.

Se conserva información sobre los ulemas a partir, muy especialmente, de un tipo de literatura consagrada a ellos y a sus vidas: los diccionarios biográficos. Se trata de un género «literario» de gran difusión en la cultura islámica y que en al-Andalus se cultivó muchísimo; tanto es así, que se trata de uno de los países islámicos sobre cuyos ulemas se conserva una mayor cantidad de información biográfica. Ahora bien, esta información es de un carácter muy específico y tiene también una serie de limitaciones, provocadas por los intereses y el punto de vista particular de los autores de estos diccionarios. Eran también ulemas ellos mismos y lo que les interesaba, primordialmente, era asegurar la exactitud de las transmisiones científicas, tanto de Oriente como las que se producían en al-Andalus. Para ello, había que saber con la menor ambigüedad posible datos tales como el lugar y fecha de nacimiento y muerte de cada sabio; el número y nombre de sus maestros y —en menor medida— de sus discípulos; los libros que cada sabio estudió y los que él mismo compuso y, en determinados casos, los cargos públicos que ocupó.

Son éstos que acabo de detallar los datos básicos que pueden hallarse en los principales diccionarios biográficos andalusíes. Ocasionalmente, las biografías incluyen otras informaciones, relacionadas, por ejemplo, con el origen de la familia a que pertenece el sabio o, como se ha podido comprobar en el capítulo anterior, con sus actividades religiosas y ascéticas. Menos usual es la introducción de alguna anécdota o relato relacionados con la vida del biografiado. Se trata por tanto, en su conjunto, de una especie de «anuarios universitarios», cuya

lectura dista mucho de ser amena debido a la repetición de datos escuetos sobre la transmisión de la ciencia. Para dar al lector no familiarizado con los diccionarios biográficos una idea de cómo se presenta este material, doy a continuación dos biografías, escogidas al azar, y que representan un texto-tipo de la inmensa mayoría del contenido de los diccionarios:

> ᶜAbd al-Raḥmān b. Hišām b. Ŷahwar, de la gente de Marchena. Su *kunya* era Abū Mūsà. Viajó a Oriente e hizo la peregrinación. Estudió en La Meca, junto con su hermano Abū l-Wakīl, con Muḥammad b. al-Ḥasan al-Āŷurrī, Aḥmad b. Ibrāhīm al-Kindī y otros maestros. Transmitió en Córdoba; yo escuché sus lecciones y era un maestro benévolo, virtuoso y piadoso. Murió en Marchena a finales del mes de *rabīᶜ* I de 384 [1].
>
> Saᶜīd b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Salama al-Tanūjī, imán de la mezquita aljama de Sevilla. Su *kunya* era Abū ᶜUṯmān. Transmitió de Ibn Abī Zamanīn, de Abū Ayyūb al-Rūḥ Būnuh y de otros. Compuso libros sobre lecturas coránicas y otros temas. Se le contaba entre los musulmanes buenos, piadosos, inteligentes y sabios. Era experto recitador del Corán, conocedor de sus diferentes lecturas, experto en derecho islámico y en otras materias. Murió el año 426, cuando contaba unos setenta años; Dios tenga misericordia de él. Lo mencionó Ibn Jazraŷ, que transmitió de él [2].

Sin embargo, precisamente la abundancia del material biográfico permite su utilización en muchos sentidos. Alguna de estas obras, como el *K. al-ṣila* de Ibn Baškuwāl, contiene una enorme cantidad de datos sobre el urbanismo de Córdoba y otras ciudades andalusíes, ya que nos informa detalladamente sobre mezquitas, barrios, arrabales, puertas y cementerios de las ciudades en que vivieron los sabios [3]. Un ejemplo de la explotación de los diccionarios biográficos en el área de la demografía histórica lo constituye la obra de M.ª Luisa Ávila, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato* [4], en la que se hace una serie de propuestas de gran interés sobre cuestiones que no se habían

[1] Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj ᶜulamāᵓ al-Andalus*, ed. BAH, n.º 804.
[2] Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, ed. Cairo, n.º 496.
[3] Véase J. Zanón, *Topografía de Córdoba*, pp. 15-16.
[4] Madrid, 1985.

abordado en absoluto hasta ahora, como la mortalidad, esperanza de vida, edad media al fallecimiento, tasa de natalidad y movimientos migratorios; todo ello, claro está, aplicado a este grupo social y no a la sociedad andalusí en su conjunto.

Al utilizar el término «grupo social» para referirnos a los sabios andalusíes, hay que tener en cuenta que la definición de estas personas se produce por una calificación intelectual; el considerarlos como grupo dentro de una sociedad como la andalusí no supone que se trate de un conjunto homogéneo en cuanto a sus orígenes y funciones. Algunos de estos ulemas pertenecen a lo que podría considerarse como una «aristocracia» de origen árabe; los hay que incluso pertenecen a la familia omeya y que, por haber destacado en alguna actividad científica, son incluidos en los diccionarios biográficos. Hay también un número importante de sabios de procedencia beréber; entre los más conocidos, han aparecido con anterioridad los nombres de Yaḥyà b. Yaḥyà o Munḏir b. Saʿīd. Y, por supuesto, hay muchísimos que descienden de familias locales, convertidas al Islam en época temprana o mucho después de la conquista; ya hemos mencionado algunos ejemplos destacados en el capítulo dedicado a los componentes de la población andalusí.

La misma diversidad en los orígenes étnicos de los ulemas se observa en la procedencia social. Aunque no se conserva una información exhaustiva en torno a este punto, puede llegarse a algunas conclusiones a través de dos tipos de materiales: en primer lugar, el que suministran las propias biografías que, en ocasiones, nos informan sobre las actividades profesionales de los sabios fuera del ámbito de la enseñanza. Hay que observar, en este punto, que los ulemas pueden no derivar ningún ingreso económico de su actividad como tales; la ciencia no está remunerada por sí misma en el Islam, al menos en una primera época. En al-Andalus, como en otros ámbitos geográficos, alcanza la calificación de sabio aquel que profundiza en una serie de conocimientos, aunque se gane la vida como artesano o comerciante.

Muchos sabios pertenecen, en efecto, a lo que, con terminología actual, calificaríamos de «clases medias urbanas». Como ejemplo de los datos que contienen algunas biografías de ulemas, podría citarse a personajes como Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra al-Tuŷībī (m. 352/963), que tenía una tienda en el zoco del lino de Córdoba [5] o Abū ʿUmar Ibn

[5] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos*, n.º 533.

al-Makwī (m. 401/1010), que era comerciante de tejidos *(bazzāz)* y los vendía en el zoco de Córdoba [6]. De ᶜĀmir b. Ibrāhīm b. ᶜĀmir (m. después de 433/1041), se afirma que, por la mañana, se instalaba en la mezquita para transmitir a sus discípulos y que, entrado el día, se iba a cumplir sus obligaciones profesionales (que no se precisan) para volver de nuevo a enseñar a la mezquita por la tarde [7]. Es también muy usual que se indique la calidad de comerciante de los sabios extranjeros que acuden a al-Andalus. Por otro lado, sabemos de muchos ulemas andalusíes que debían poseer huertos o pequeñas fincas; entre los méritos de los sabios piadosos suele indicarse el que cultiven estos terrenos con sus propias manos. Un buen ejemplo de esta actividad, unida a la del comercio, lo constituye uno de los más importantes ulemas del siglo III/IX, ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb: además de ser droguista *(ʿaṭṭār)*, como su padre, poseía unas tierras cerca de Elvira, en la localidad de Bīra [8].

Una segunda fuente de información sobre la procedencia social de los ulemas la constituye su nombre; como se verá más adelante, la onomástica árabe abarca, entre otros aspectos, el de la actividad profesional. Así es posible deducir que si un personaje lleva, entre sus nombres, el de al-Qanāziʿī (que en árabe significa «fabricante de un tipo de tocado de cabeza») es muy posible que él mismo o alguno de sus antepasados se dedicara a esta profesión. Lo mismo puede decirse de otros muchos «apellidos» que aparecen con frecuencia en los diccionarios biográficos y que vinculan a su portador con trabajos como herrero, carpintero, alarife, alfarero o zapatero; o con comercios como el de los tejidos, la seda o el jabón. En muchos casos, se precisa el uso de estos apellidos como, por ejemplo, *Ibn al-Bannāʾ* («hijo del albañil»); aquí está claro que se trata de un apelativo familiar, no propio del personaje en cuestión. La pervivencia de esta denominación a lo largo de una cadena genealógica es indicativa, con todo, del origen de la familia, aunque no siempre de la actividad concreta del biografiado.

Menos abundantes, pero también recogidos ocasionalmente en las fuentes biográficas, son los casos de ulemas que poseen grandes fortu-

[6] *Ibidem*, n.º 222.

[7] *Ibidem*, n.º 380.

[8] Véase, sobre ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb, el estudio introductorio a la edición de su *Taʾrīj*, por Jorge Aguadé.

nas o son dueños de fincas de gran extensión. Como ejemplo de ello puede citarse a un famoso *kātib* de la época de las Taifas, Aḥmad b. ʿAbbās (que fue ejecutado por el rey de Granada, Bādīs b. Ḥabūs, en 429/1038), o a Ismāʿīl b. Muḥammad b. Ismāʿīl al-Lajmī (m. 410/1019), cuyas posesiones llegaban a cubrir un tercio de la cora de Sevilla [9].

Estos medios de vida, que califican a los ulemas en su mayoría, como profesionales urbanos y pequeños terratenientes, no tienen nada que ver, por tanto, con su dedicación al estudio y a la ciencia. Se trata de una característica peculiar de la civilización islámica, en la que no éxiste, en sus primeros siglos, un cuerpo de letrados comparable a los que supusieron, en el Occidente medieval cristiano, los monjes de los monasterios. Progresivamente se produce, sin embargo, un proceso de profesionalización de los ulemas a través de dos vías: una, la que corresponde a un sistema institucionalizado de enseñanza; otra, mediante su vinculación a determinados cargos administrativos y judiciales.

La primera de estas vías, como luego se verá, no fructificó en al-Andalus hasta épocas muy tardías y con un alcance muy limitado. En Oriente, este proceso había producido la institución de la *madrasa*, destinada a lo que hoy llamaríamos «enseñanza superior» o especializada, con toda una jerarquía de discípulos y maestros y un sistema organizado de remuneraciones y nombramientos. Pero si los ulemas no se profesionalizan en al-Andalus a través de este tipo de instituciones, sí lo hacen por medio de su incorporación al ejercicio de empleos públicos. En su mayor parte, estos oficios están directamente relacionados con los conocimientos en que se han especializado; de ahí que podamos hablar, aún con reservas, de una profesionalización del ulema. Muchos son de carácter religioso y se llevan a cabo en el espacio de las mezquitas: son los responsables de la oración, predicadores, lectores del Corán o almocríes; menos frecuente es que un ulema sea también almuédano, aunque no es raro que lo haya sido su padre o alguno de sus antepasados, lo que explica la frecuencia del «apellido» Ibn al-Mu'aḏḏin.

Junto a estas funciones especialmente relacionadas con la vida religiosa, el otro gran campo de actividad profesional de los ulemas lo constituye la administración de justicia; los alfaquíes son, de suyo, los

[9] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos*, n.º 544.

llamados a ejercer este tipo de cargos. Al repasar los diccionarios biográficos, es frecuentísimo encontrar referencias a ulemas que fueron jueces, tanto en Córdoba como en cualquiera de las provincias. Muchos empiezan su carrera en la administración judicial como secretarios del juzgado, para pasar luego a ejercer ellos mismos la judicatura. Existen además otras magistraturas especiales, como la que se ocupa de los recursos y apelaciones, y un cierto número de alfaquíes consultores a los que el juez plantea los casos dudosos o de doctrina incierta. Todas son funciones naturalmente destinadas a los expertos en derecho islámico que mantienen sobre ellas un monopolio basado en la posesión de conocimientos especializados. No es de extrañar, por tanto, que la introducción de doctrinas innovadoras haya podido suponer, en determinados momentos y tal como se ha indicado en el capítulo anterior, una amenaza real para el conjunto de los ulemas, constituidos ya en auténtico grupo de presión.

Sin relación directa con la administración de justicia, pero sí con el derecho, se encuentran otras actividades profesionales entre las que destaca la redacción de contratos y documentos notariales de todo tipo. En al-Andalus, se produjo una gran cantidad de literatura jurídica sobre estos temas, parte de la cual se ha conservado, y es abundantísima la especialización profesional en este campo, así como en otro no menos importante: el reparto de herencias. En este último caso, solía darse con frecuencia la combinación de dos saberes: el derecho y las matemáticas.

Finalmente, hay ulemas que se ganan el sustento mediante trabajos directamente vinculados a la transmisión de los conocimientos. Una profesión muy corriente, en este sentido, era la de copista o calígrafo *(warrāq, jaṭṭāṭ);* aunque de muchos ulemas se dice que copiaban sus textos con su propia mano, lo que se considera un mérito, no dejaba de ser éste un trabajo especializado para el que eran necesarios, además de buenos conocimientos de la lengua y de la materia tratada, habilidades técnicas que no todos poseían. Los que reunían estas cualidades podían recurrir a ellas como actividad profesional continuada o como remedio de emergencia en épocas de crisis. Así le sucedió al famoso poeta de Santarén Ibn Sāra (o Ṣāra) (m. 517/1123) que, durante su estancia en Sevilla, ejercía la profesión de copista. Otro tanto puede decirse de Marwān b. Umayya (m. 440/1048), que tuvo que abandonar Córdoba tras la guerra civil que terminó con el califato omeya y que

consiguió superar las difíciles circunstancias de su exilio gracias al oficio de calígrafo. También las bibliotecas de los príncipes, como la muy famosa de al-Ḥakam II, proporcionaban buenos empleos a algunos sabios, tanto para su conservación y ordenamiento, como para la copia de ejemplares.

En lo que respecta a la enseñanza, ya se ha señalado la casi total ausencia en el al-Andalus de la institución de la *madrasa*. No obstante, la inmensa mayoría de los ulemas se dedicaba, de un modo u otro, a la transmisión de sus conocimientos, como se verá más adelante. Entre las formas más profesionalizadas de enseñanza, hay que señalar a los maestros de niños *(muʿallim kuttāb)*, pero éste es un trabajo que, al parecer, no tenía gran consideración social. Uno de los ejemplos más curiosos que pueden citarse a este respecto es el de ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh al-Muʿayṭī, alfaquí de ascendencia omeya a quien el rey de Denia Muŷāhid eligió como califa nominal para sus dominios. Al-Muʿayṭī carecía de cualquier poder real, aunque ejerció algunas funciones representativas; cuando pretendió excederse de sus atribuciones, Muŷāhid lo destituyó y lo envió al exilio, en el Norte de África. Allí, este descendiente de los omeyas se vio obligado a dedicarse a la enseñanza de los niños de escuela hasta su fallecimiento [10].

Muchos ulemas aparecen mencionados como *muʾaddib*, lo que puede traducirse, de modo aproximado, como «educador». Además de la enseñanza que dispensaban en las mezquitas, los sabios de mayor prestigio pueden ser llamados por los príncipes para dedicarse a la educación de su progenie; hay de ello numerosos ejemplos.

La formación de los ulemas

Hasta aquí hemos visto, en líneas generales, la procedencia social de los ulemas y los campos de su actividad profesional. Es la figura misma del sabio la que reclama ahora nuestra atención, para examinar el proceso de formación del ulema, los contenidos de esa formación y los métodos de transmisión de la ciencia.

[10] Véase M.ª J. Rubiera, *La Taifa de Denia*, p. 64-65.

Suele afirmarse que en la sociedad islámica, uno de los sistemas de promoción social es precisamente el conocimiento y el dominio de las ciencias. En buena parte, esta afirmación es cierta, aunque habría que matizarla según las épocas y los lugares. En algunos momentos, se ha podido llegar a hablar de la aparición de un verdadero «patriciado» que une la nobleza de origen al control de los sistemas educativos, perpetuando así el dominio de toda una serie de resortes sociales a través de grupos familiares. Parece ésta una tendencia bastante común aunque con diferentes niveles de realización.

En al-Andalus, el fenómeno de la vinculación del saber a las redes de relación familiar es evidente. En el primer capítulo, se dieron algunos ejemplos de familias de origen beréber que perpetúan, generación tras generación, el ejercicio de cargos públicos y la dedicación a la ciencia. Se trata de un hecho extensivo a todos los ulemas, sin distinción de origen geográfico o étnico. En un trabajo dedicado a la Marca Superior, L. Molina y M.ª L. Ávila han reconstruido los entramados familiares aragoneses en época islámica [11]; entre ellos destacan dos grandes familias, los Banū Fūrtiš y los Banū Ṯābit. Los primeros alcanzaron puestos de relevancia a partir de la época de ᶜAbd al-Raḥmān III, que nombró juez de Zaragoza a Muḥammad b. Aḥmad b. Fūrtiš; desde ese momento hasta la conquista cristiana en 512/1118, hubo en la ciudad seis jueces de esa misma familia, cuyo cuadro genealógico expresa bien a las claras la complejidad de relaciones familiares existentes. Por su parte, los Banū Ṯābit, que eran de origen beréber, transmiten conocimientos científicos, de padre a hijo, por espacio de ocho generaciones; el último de que se tienen noticias murió en 508/1114 [12].

En el resto de al-Andalus, se dan fenómenos muy similares cuyos ejemplos más notorios podrían encontrarse en familias como los Banū Dīnār o los Banū Hilāl, estos últimos vinculados a su vez por matrimonio con los Banū l-Šāma [13]. Se trata de familias con una notable presencia, a través de los tiempos, en los campos profesionales mencionados anteriormente, y con ramas colaterales de gran extensión. Junto

[11] Véase L. Molina y M.ª L. Ávila, «Sociedad y cultura», pp. 88 y ss.

[12] En el mismo trabajo citado de L. Molina y M.ª L. Ávila puede verse el estudio de otras familias de similar importancia asentadas en Huesca, Tudela y Calatayud.

[13] La serie *Estudios Onomásticos-Biográficos del al-Andalus* dedicará su volumen V (cuya aparición está prevista para 1992) al estudio de las familias de ulemas andalusíes.

a ellas, se conservan infinidad de noticias sobre núcleos familiares de sabios de extensión más reducida; es muy usual el hallar información sobre dos hermanos, dos primos o un padre y un hijo que destacaron en algún ámbito científico.

Todos estos datos sobre relaciones de familia entre los ulemas, tienen una evidente importancia para el conocimiento de las estructuras sociales andalusíes: a través de su estudio detallado puede comprenderse mejor el papel de ciertos grupos en el dominio de los resortes del poder, así como la articulación de sistemas de difusión y control de los conocimientos. Pero lo que quisiera subrayar aquí es que, con mucha frecuencia, el ulema procede de una familia de ulemas y es en el entorno familiar donde comienza su aprendizaje para convertirse en un especialista del saber.

Una primera enseñanza se recibe en la familia, donde el niño vive sus primeros años al cuidado de las mujeres de la casa. Es muy conocido, a este respecto, un texto que Ibn Ḥazm recoge en *El collar de la paloma* [14] y en el que presume de conocer muy a fondo los secretos del alma femenina, ya que, según dice «me crié en su regazo y sin tratar hombres hasta que llegué a la edad de la pubertad, en que el vello comenzó a sombrearme las mejillas. Ellas me enseñaron el Alcorán, me recitaron no pocos versos y me adiestraron en tener buena letra». Bien es verdad que Ibn Ḥazm pertenecía a una familia de muy elevado nivel social y económico y que por tanto su experiencia no puede considerarse común. Pero si no en todas las familias de ulemas había, como en la de Ibn Ḥazm, esclavas capaces de enseñar poesías clásicas a los niños de la casa, sí es cierto que era dentro del círculo familiar donde se recibían las primeras enseñanzas, continuadas después en las escuelas o *kuttāb*.

La edad a la que se iniciaba una profundización de estos conocimientos elementales variaba mucho; dependía, sobre todo, de la natural inteligencia y capacidad del estudiante. No es raro encontrar noticias sobre muchachos que a edades muy tempranas han recibido ya una formación especializada. ʿUṯmān b. Saʿīd b. ʿUṯmān (m. 444/1052) afirmaba haberse iniciado en ella a los 13 años y los mismos contaba otro ulema contemporáneo suyo, Abū ʿUmar Ibn al-Ḥaḍḍā', que debió

[14] Traducción de E. García Gómez, p. 144.

a su padre el impulso para dedicarse al estudio desde esta edad. Se inicia así (otros lo harán más tardíamente) una dedicación que puede durar toda la vida, ya que no hay límites establecidos para fijar el término de lo que se llama en árabe *ṭalab al-ʿilm* («búsqueda de la ciencia»).

Muchos ulemas son, por tanto, maestros reconocidos de sus propios hijos, sobrinos o incluso nietos. Aunque, una vez iniciado este camino, el estudiante no se limitará, en la búsqueda de maestros, al estricto círculo familiar, éste tiene una importancia fundamental. Máxime cuando dentro de la familia ha existido un antepasado ilustre autor de una obra prestigiosa, porque entonces el conocimiento de esa obra se convierte en una especie de herencia que se transmite de padres a hijos. Éste es el caso, por ejemplo, de una de las familias aragonesas ya citadas, los Banū Ṯābit, que durante siglos fue transmitiendo el *Kitāb al-dalāʾil* compuesto por su antepasado Qāsim b. Ṯābit.

El estudioso en período de formación acudirá, además de a los ulemas de su propia familia, a los sabios más prestigiosos que residen en su propia ciudad. Los principales núcleos urbanos de al-Andalus pueden enorgullecerse de contar con una tradición local permanente y continua de maestros; aunque hasta el final del califato sea Córdoba, como es lógico, el principal foco de atracción cultural, ciudades como Zaragoza, Toledo, Guadalajara, Écija, Elvira, Jaén, Mérida o Algeciras cuentan con la presencia de sabios autóctonos que permiten asegurar la transmisión de los conocimientos. A través de las biografías de muchos ulemas, se pueden reconstruir los viajes que se realizaban dentro de al-Andalus para escuchar a los maestros más importantes; raro es, hasta finales del siglo IV/X, quien no ha completado su formación en Córdoba, donde habitualmente iban a residir los ulemas más importantes, aunque no hubieran nacido en la capital omeya. La situación cambiará radicalmente en el siglo V/XI, ya que la desmembración del califato favorecerá la aparición de otros polos de atracción cultural, incluso especializados por materias: es el caso de Denia, donde confluyen una serie de sabios interesados en el estudio de las lecturas coránicas.

Desde el punto de vista del estudiante, lo que resulta decisivo para su formación es acudir a las clases de los maestros más prestigiosos. Al no existir un sistema de «nombramientos» ni de designación de profesores, éstos adquieren esta condición a través del reconocimiento de sus colegas en el saber y de los discípulos que acuden a oír sus ense-

ñanzas. El número de discípulos es, por tanto, determinante para juzgar y apreciar la repercusión de cualquier ulema. No siempre es esto fácil de reconocer a través de los diccionarios biográficos; como ya he indicado anteriormente, las biografías recogen con precisión los nombres de los maestros, pero son mucho más limitadas en cuanto a la relación de los discípulos de cada ulema. Sin embargo, una paciente lectura de estos textos permite reconstruir el número de discípulos de los ulemas más importantes de cada época y descubrir así quiénes fueron los verdaderos «maestros» de cada generación. Por ejemplo, y para el período de formación de la cultura islámica en al-Andalus, pueden contabilizarse hasta 22 ulemas, fallecidos antes de 300/912 y que tuvieron más de diez discípulos, lo que les convierte en una auténtica élite dentro de los sabios andalusíes de su época. Por otra parte, y dentro de este grupo reducido, se observan también diferencias notables, ya que 13 de ellos tuvieron entre diez y 30 discípulos cada uno, mientras que por encima se sitúan personajes como al-ʿUtbī, que tuvo 46 discípulos, o Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Jusānī, maestro de 75 discípulos. Con todo, los auténticos líderes de la enseñanza de esta época son dos ulemas que dominaron la escena intelectual de su tiempo: Baqī b. Majlad, con 85 discípulos, y Muḥammad b. Waḍḍāḥ, cuya enseñanza recibieron nada menos que 216 [15]. En el siglo v/xi destaca asimismo la figura de Abū ʿUmar Ibn ʿAbd al-Barr, con más de un centenar de discípulos.

Con la asistencia a las lecciones de los mejores maestros andalusíes, no acaba, sin embargo, la formación del ulema. Desde muy pronto, se tuvo conciencia de la necesidad de acudir a centros culturales foráneos, donde se habían ido estableciendo las bases de las ciencias islámicas: en el Norte de África, Ifrīqiya (la actual Túnez) y su capital, al-Qayrawān; Egipto; en el Cercano Oriente, las ciudades del Ḥiŷāz (La Meca y Medina), Damasco y Bagdad.

Muchos de estos lugares estaban en la ruta de la peregrinación; los ulemas andalusíes recibieron directamente, por tanto, la enseñanza de los mejores maestros de al-Qayrawān y Egipto, así como de los establecidos en La Meca y Medina. Ya hemos visto que era ésta la ruta necesaria para llegar hasta la península Arábiga y que el cumplimiento

[15] Véase M. Marín, «La transmisión del saber en al-Andalus».

del deber religioso llevaba pareja, casi siempre, la estancia con fines educativos. De este modo, llegan a al-Andalus, desde época muy temprana, las principales novedades intelectuales elaboradas en Oriente, así como los fundamentos de las diferentes doctrinas teológicas y jurídicas.

Las ciudades que están en la ruta de la peregrinación no son las únicas visitadas por los sabios de al-Andalus. Fuera de ellas hay otros puntos de destino importantes: en Siria, las ciudades de Antioquía, Ascalón, Beirut, Emesa, Jerusalén y, por supuesto, Damasco; en Iraq, junto a Bagdad hay que señalar a Basora y Kufa. Otras regiones que atrajeron viajeros andalusíes fueron el Yemen, Jurasán y, más raramente, la Transoxiana [16].

Se trata, desde luego, de un enorme movimiento de trasvase cultural, favorecido por una normativa religiosa que exige el traslado de los musulmanes hasta La Meca al menos una vez durante su vida. Sin embargo, muchos ulemas, como hemos visto, amplían sus horizontes de viaje más allá de la península Arábiga, deseosos de acudir a centros de la importancia y resonancia de la capital *ᶜabbāsí*, Bagdad, o a otros menos prestigiosos pero que acogían a maestros afamados: es el caso de Ṣanᶜā', en el Yemen. Se trata de lo que las fuentes árabes denominan *al-riḥla fī ṭalab al-ᶜilm* («viaje en busca de la ciencia»), que proporciona al estudioso una especie de doctorado o diploma superior; a su vuelta a al-Andalus, el ulema que ha oído directamente a los mejores maestros norteafricanos y orientales, transmite a su vez conocimientos a sus discípulos.

Mientras se reconoció la superioridad cultural de Oriente sobre al-Andalus, este viaje a las fuentes de la ciencia era prácticamente una condición obligada para poder alcanzar la categoría de maestro de otros ulemas. Con el correr del tiempo, los ulemas andalusíes llegan a alcanzar una autonomía intelectual que hace menos necesario este desplazamiento. Ya en el siglo V/XI, se dan casos indicativos de una cierta ralentización en el movimiento de ulemas fuera de la península. Figuras de la talla de Ibn Ḥazm o Ibn ᶜAbd al-Barr no salieron nunca de al-Andalus, sin que ello les impidiera dominar el ambiente intelectual

[16] Estos datos han sido extraídos del trabajo de L. Molina «Lugares de destino de los viajeros andalusíes».

de su época. Algunos sabios de gran fama, como Abū l-Walīd al-Bāŷī, no sólo hacen el viaje a Oriente, sino que permanecen allí largo tiempo; sin embargo, el viaje ha dejado de ser una condición necesaria para obtener el reconocimiento intelectual de los contemporáneos.

A la combinación de intereses científicos y religiosos como motivación de estos largos periplos, podían añadirse otras razones que ocasionalmente surgen en las biografías de los ulemas. Daré dos ejemplos de interés precisamente porque se apartan de lo usual en los textos biográficos. El primero corresponde a un ulema de la familia omeya, Muḥammad b. Muᶜāwiya b. ᶜAbd al-Raḥmān, conocido como Ibn al-Aḥmar, que murió en 358/969; el segundo se sitúa un siglo más tarde y tiene como protagonista a un sabio de extracción social más humilde.

Ibn al-Aḥmar hizo su viaje a Oriente en 295/907; estuvo en Iraq, Egipto y la India. Sobre su desplazamiento a este último lugar, hay dos versiones contradictorias. Según la primera de ellas, Ibn al-Aḥmar ejercía también como comerciante, razón por la cual llegó a tierras tan lejanas; a su vuelta habría naufragado y perdido todas sus posesiones. Pero hay otra versión, que reproduzco a continuación, procedente del biógrafo al-Ḥumaydī:

> La razón de su salida de al-Andalus es que le salió una úlcera en la nariz (o en otra parte de su cuerpo). Como no encontraba remedio para esto en al-Andalus y veía que empeoraba y que le decían que podía incluso provocarle la muerte, se apresuró a salir hacia Oriente. Allí le dijeron que no había remedio para su enfermedad a no ser que fuera a la India. Marchó entonces a la India, donde se la enseñó a un médico que le dijo:
>
> —Te curaré con una condición: si tu curación y restablecimiento se completan, dividirás conmigo todas tus posesiones.
>
> Él se mostró de acuerdo. El médico lo sometió a tratamiento y cuando sanó lo llamó a su casa y, mostrándole todas sus riqueza, le dijo:
>
> —Toma tu parte, según acordamos.
>
> El médico indio le dijo:
>
> —¿Estás contento con esto?
>
> —¡Sí, por Dios! —respondió.
>
> —Pues por Dios que no te quitaré cosa alguna de tus posesiones, a no ser esto —replicó, señalando algo del ajuar de la casa que le gus-

taba, a la vez que añadía—: Te he puesto a prueba con mis palabras, ya que quería saber el precio que dabas a tu vida. Si te hubieras negado, no te habría curado más que por toda tu fortuna. Y si yo no te hubiera sanado, habrías muerto, pues [tu enfermedad] había llegado a ser bastante grave.

Alabó a Dios Todopoderoso y se marchó [17].

Este cuentecillo de sabor legendario y propósito ejemplar se introduce en el texto biográfico que redacta al-Ḥumaydī bajo la autoridad de uno de sus maestros, nada menos que Ibn Ḥazm [18], quien además introduce el relato con la afirmación de que lo ha oído contar a muchos maestros de confianza. Se trata probablemente de una transmisión originada en el entorno de Ibn al-Aḥmar y destinada a dar a sus viajes una aureola de exotismo y extraer también de ellos una enseñanza moral; también es posible que la historia, puesta en circulación con anterioridad, llegase a ser adjudicada a Ibn al-Aḥmar por haber visitado la India, cosa que desde luego no era nada común.

Muy diferente —y más real— es la experiencia viajera del segundo de los personajes a que he aludido antes. Se trata de un mallorquín llamado ᶜAlī b. Aḥmad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Tunayz al-Anṣārī [19], que hizo estudios en al-Andalus con Ibn ᶜAbd al-Barr y con otros maestros importantes del siglo v/xi. En fecha no determinada, ᶜAlī b. Aḥmad inició su viaje a Oriente, que le llevó, en una primera etapa, a Tiro, Damasco, Bagdad y Basora, prosiguiendo en todas estas ciudades sus contactos con expertos en tradición profética y otras disciplinas científicas.

También en el caso de ᶜAlī b. Aḥmad, como en el de Ibn al-Aḥmar, contamos con dos versiones diferentes respecto a sus viajes. Según una de ellas, permaneció en Bagdad hasta su muerte, en 477/1084. La segunda, que es la que me interesa destacar aquí, adelanta su fecha de muerte a 474/1081. Según esta otra versión, el mallorquín abandonó Bagdad en 469/1076 y se dirigió a Basora. Allí estudió con un fa-

[17] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis*, n.º 140.

[18] Al-Ḥumaydī recogió muchas informaciones de Ibn Ḥazm en su obra, que han sido estudiadas por E. Terés, «Enseñanzas de Ibn Ḥazm en la "Ŷaḏwat al-muqtabis" de Ibn Ḥazm».

[19] Sobre el cual, véase M. Marín, «Un mallorquín en Oriente».

moso maestro local, Abū ᶜAlī al-Tustarī, que, además de tradicionista, era uno de los comerciantes más ricos de la ciudad. ᶜAlī b. Aḥmad perfeccionó con él sus conocimientos y mereció el elogio de los contertulios del maestro. Desde Basora, ᶜAlī b. Aḥmad, que era hombre de considerable fortuna personal, se dirigió a Omán y desde allí se embarcó hacia el este de África, región que se conoce en las fuentes geográficas árabes como *bilād al-zanŷ* («país de los *zanŷ*, país de los negros»). En 473/1080, estaba en La Meca, donde lo encontró un tal Abū Gālib al-Māwardī, que es quien transmite toda esta información. Según relata este Abū Gālib, ᶜAlī b. Aḥmad

> me informó de que, al llegar a Omán, se había embarcado hacia el país de los *zanŷ*. Era hombre conocedor de varias ciencias, pero allí sólo utilizó la gramática. Me dijo: «si hubiera querido, habría ganado miles (de dinares) con ellos», y había conseguido unos mil dinares. Sintieron mucho —continuó diciendo ᶜAlī b. Aḥmad— que me marchara de allí.

Según Abū Gālib, la vida viajera de ᶜAlī b. Aḥmad al-Anṣārī terminó poco después de esta estancia en La Meca, por un desgraciado accidente: de vuelta a Basora, y cuando ya estaba la caravana a la vista de las puertas de la ciudad, ᶜAlī b. Aḥmad cayó de su camello y se produjo heridas que le causaron la muerte.

Ibn al-Aḥmar y al-Anṣārī figuran entre los más atrevidos viajeros andalusíes, puesto que llegaron a regiones muy alejadas de los circuitos habituales, pero sus aventuras excepcionales no deben hacer olvidar la corriente de ulemas que se traslada de forma usual hacia las principales metrópolis orientales. Este flujo de viajeros funciona en ambas direcciones; a partir especialmente de la época de al-Ḥakam II (aunque hay ejemplos anteriores), se registra la llegada a al-Andalus de un número creciente de ulemas orientales. Vienen atraídos, en este período, por la generosidad del mecenazgo del califa, famoso en todo el Islam por el interés personal que demostraba hacia los sabios y la sabiduría en todas sus manifestaciones. Los nombres de estos ulemas orientales o norteafricanos aparecen también en los diccionarios biográficos andalusíes, siempre bajo una rúbrica especial: la de los *gurabā'* («extranjeros»). No todos se instalan definitivamente en al-Andalus, pero algunos sí lo hacen y pasan así a formar parte de la historia cultural del país.

Entre los más famosos sabios que acuden desde las lejanas tierras orientales, mencionaré los nombres de Abū ᶜAlī al-Qālī y Ṣāᶜid al-Bagdādī; sobre todo, la presencia del primero de ellos tuvo importancia en el desarrollo cultural de al-Andalus. Al-Qālī procedía de la ciudad de Qālīqalà, en lo que hoy es Turquía, pero se educó en Bagdad y en Mosul. Después de pasar un cuarto de siglo en Iraq, Abū ᶜAlī al-Qālī se dirigió a Occidente y llegó a al-Andalus en 330/941, después de un viaje que duró dos años aproximadamente; algunas fuentes árabes afirman que su traslado se debió a una invitación personal del futuro califa al-Ḥakam II, aunque también hay quien afirma que, al no encontrar suficiente recompensa a sus conocimientos en Oriente, decidió probar fortuna en al-Andalus. En 356/966, falleció al-Qālī en Córdoba, dejando una obra importante en el campo de la lengua árabe, difundida por sus numerosos discípulos, entre los que se cuenta el notable gramático sevillano Abū Bakr al-Zubaydī [20].

A caballo entre la época final del califato y los primeros taifas, se sitúa el segundo de los «extranjeros», cuya presencia recogen las fuentes andalusíes con cierta extensión: Abū l-ᶜAlà Ṣāᶜid b. al-Ḥasan, más conocido como Ṣāᶜid de Bagdad. Experto también en lengua y literatura, como al-Qālī, Ṣāᶜid gozó del favor de Almanzor, quien en cierta ocasión recompensó sus habilidades versificadoras con la suma de 1.000 dinares, 100 trajes y la asignación de un sueldo mensual. Además de por sus obras —alguna de las cuales se ha conservado—, Ṣāᶜid destaca en el panorama cultural de su tiempo por su gran erudición y su ingenio, que le permitieron incorporarse con éxito a las tertulias cortesanas de los *ᶜāmiríes* y, más tarde, de Muŷāhid de Denia.

Entre las muchas anécdotas, salpicadas casi siempre con fragmentos poéticos, que se atribuyen a Ṣāᶜid, reproduzo una que muestra cómo su agudeza podía ser demoledora para quien se atrevía a desafiarlo. Hay que advertir que el ambiente de las tertulias literarias en torno al soberano se caracterizaba, como bien puede imaginarse, por una competición feroz para ganarse los favores del príncipe; muchas intrigas y conjuras se tejían para perder a un literato enemigo (y Ṣāᶜid fue también objeto de alguna).

[20] Un estudio reciente, en español, sobre Abū ᶜAlī al-Qālī, es el de B. Y. Rašīd, «Abū ᶜAlī al-Qālī. Vida y obra».

Es también al-Ḥumaydī quien recoge este relato, dentro de la biografía del oponente de Ṣāᶜid, un lingüista llamado Baššār *el Ciego*:

> Cuando Abū l-ᶜAlà llegó a Denia, dirigiéndose al emir Al-Muwaffaq, le precedió su fama en la rápida respuesta a cualquier cuestión, respuestas que podían ser censurables. Dijo entonces Baššār a al-Muwaffaq:
>
> —¡Oh, emir! ¿Deseas que desenmascare a Abū l-ᶜAlà en presencia tuya sacando a colación un punto de rareza lexicográfica del que nunca haya oído hablar?
>
> El emir le respondió:
>
> —Tuya es la decisión; pero no deberías meterte con él, que es raudo en la réplica y quizá se le ocurra algo que pueda desagradarte.
>
> Se negó Baššār a seguir este consejo, así que cuando se reunieron ante el emir y empezó la tertulia, dijo:
>
> —¡Abū l-ᶜAlà!
>
> —A tu servicio —respondió el otro.
>
> —Tengo una cuestión de rareza lexicográfica.
>
> —Dímela.
>
> —¿Qué es el *ŷaranfal* en la lengua de los árabes?
>
> Abū l-ᶜAlà penetró su intención; se paró y luego contestó rápidamente:
>
> —Pues lo que se hace con las mujeres de los ciegos —así, sin andarse por las ramas—; no hay más *ŷaranfal* que el que se hace con ellas.
>
> Quedó Baššār avergonzado y descompuesto mientras que todos los presentes reían y se asombraban. Al-Muwaffaq le dijo:
>
> —Algo así me temía yo que te pasara [21].

Tanto Abū ᶜAlī al-Qālī como Ṣāᶜid eran especialistas en la lengua y la literatura árabes. Otros inmigrados cuya actividad tuvo una repercusión importante en la vida cultural andalusí, eran maestros en otros campos de la ciencia, como el derecho, la tradición profética o las lecturas coránicas. A este último tema de estudio, se dedicó uno de los sabios de origen foráneo que tuvo una mayor influencia en al-Andalus: Makkī b. Abī Ṭālib. Este norteafricano, que había nacido en al-Qayrawān en 354/965, es un perfecto ejemplo de ulema que viaja en busca

[21] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis*, n.° 342. Al-Maqqarī (*Nafḥ al-ṭīb*, III, 84) recoge una versión parecida de esta anécdota. Véase M. Ismāᶜīl, «Ṣāᶜid de Bagdad», p. 91.

de la ciencia y el saber. En efecto, cuando aún era un niño de tan sólo 13 años de edad, fue a Egipto para estudiar allí cálculo y aritmética. De regreso a su patria, cambió de orientación y se dedicó al estudio de las lecturas coránicas, donde habría de destacar. En 377/987, volvió a Egipto, hizo luego la peregrinación a La Meca y regresó a Egipto. Nuevos viajes entre su ciudad de origen y la residencia de sus maestros egipcios completaron su formación, hasta que se instaló definitivamente en al-Andalus en 393/1002.

En Córdoba y en al-Madīna al-Zāhira, la ciudad palatina fundada por Almanzor, fue Makkī lector coránico en varias mezquitas. Después de la disolución del califato, y ya en plena época de los Taifas, sigue Makkī b. Abī Ṭālib el ejercicio de su función como almocrí: Abū l-Ḥazm Ŷahwar b. Muḥammad, señor de Córdoba, le encargó de la oración y el sermón en la mezquita aljama, a la muerte del cadí Yūnus b. ᶜAbd Allāh, en 429/1037, cargos que ocupó —al menos el de predicador— hasta su muerte en 437/1045 [22].

La importancia de la figura de Makkī b. Abī Ṭālib radica en el hecho de que gracias a él se difundieron en al-Andalus las últimas aportaciones orientales a la ciencia de las lecturas coránicas. La amplitud de sus conocimientos en este campo y su gran actividad como autor de obras muy diversas en torno a estas cuestiones —una buena parte de las cuales se ha conservado—, hacen de Makkī el punto de partida de lo que sería la escuela andalusí de lecturas coránicas, uno de los aspectos de las ciencias islámicas en que los sabios andalusíes brillaron con luz propia.

Transmisión oral y palabra escrita

Repetidamente se ha aludido ya a una serie de materias que constituyen el objeto de los afanes científicos del ulema; también se ha subrayado el papel central del maestro como eje de la transmisión de la ciencia y su difusión a través de las redes de discípulos. Algunos aspectos de este proceso de formación merecen ser analizados con cierto de-

[22] Véase el extenso artículo de A. Neuwirth en *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed, *s.v. Makkī b. Abī Ṭālib.*

talle, ya que son muy característicos de la cultura islámica, tal como se desarrolló tanto en al-Andalus como en otras regiones del Islam.

Uno de los requisitos imprescindibles para ser considerado un sabio de prestigio es, como ya se ha dicho, el haber estudiado con los mejores maestros de una época determinada. Es decir, no basta con haber leído sus obras; la transmisión oral es definitiva para asegurar la solidez de los conocimientos. Esta premisa irá cambiando con la evolución de los tiempos, pero durante siglos presidirá el proceso de formación de los ulemas. A veces se encuentran, en los diccionarios biográficos, noticias sobre algún ulema que presumía de haber estudiado con famosos maestros orientales, cosa que el biógrafo afirma no poder ser cierta por razones de cronología. El caso más significativo, en este sentido, es el de Mālik b. Anas, el alfaquí de Medina, fundador de la escuela jurídica que lleva su nombre. Si en un principio se registra el nombre de seis andalusíes que fueron discípulos directos de Mālik, el número va creciendo en las fuentes biográficas cuanto más tardías son, hasta llegar a hablarse de más de 30 discípulos del jurista medinés en al-Andalus [23].

El caso de los discípulos de Mālik no deja de ser, con todo, bastante excepcional. Los propios ulemas mantienen un sistema de crítica interna hacia las afirmaciones de discipulado sin base real: se trataba de mantener y preservar los fundamentos del sistema educativo, basados en la relación personal con el maestro. Éste, a su vez, debe ser capaz de demostrar que ha adquirido sus conocimientos a través de los mejores sabios de la generación anterior, y así sucesivamente.

Esta transmisión de la ciencia islámica explica que, muy a menudo, los diccionarios biográficos estén organizados por generaciones o *ṭabaqāt*, tomando como modelo el sistema establecido para la transmisión de la Tradición Profética. En efecto, los dichos y hechos del Profeta, que conforman esta Tradición *(ḥadīṯ)*, fueron recogidos teóricamente por sus Compañeros y personas de su entorno inmediato; a su vez, ellos transmitieron estas informaciones a la segunda generación de musulmanes (los *tābiʿūn* o «seguidores») y desde ellos, de generación en generación, hasta los compiladores de las grandes colecciones de la tradición profética. Al mismo tiempo, se fueron componiendo dicciona-

[23] Véase M. Makki, *Ensayo*, pp. 96-98.

rios biográficos de estos transmisores, en los que figuraban, entre otros, sus datos cronológicos (que permitían verificar la verosimilitud de una transmisión determinada).

La transmisión oral tiene, por tanto, una importancia crucial en el *ḥadīṯ* y en todos los demás campos de estudio. De ahí que en las biografías no se diga que un ulema «estudió» con un maestro determinado, sino que le «escuchó» *(samᶜa)*. Muy frecuente es el hecho de que no sea el propio maestro quien escriba materialmente sus obras, sino que éstas provengan de lo que escucharon de él sus discípulos y que puede haberse reunido y tomado forma incluso después de la muerte del maestro. Quien no está familiarizado con esta circunstancia puede sorprenderse de que, en algunos textos, aparezcan referencias a hechos posteriores a la muerte de su autor y deducir de ello que es falsa la atribución de autoría. Puede darse el caso; pero lo más probable es que se trate de una interpolación del discípulo transmisor de la obra.

El maestro puede enseñar sus propias composiciones o las de otros que él, a su vez, ha recibido. De este modo, se establece una «cadena de transmisión» de un texto determinado que es tanto más fiable cuanto más lo son los componentes de la misma. Un ejemplo también relacionado con Mālik b. Anas: el de su *Muwaṭṭaᵓ*, obra fundamental del derecho mālikí. Este texto se difundió en al-Andalus a través de varios discípulos de Mālik, en recensiones diferentes. La primera, traída por al-Gāzī b. Qays (m. 199/815), tuvo poca repercusión, ya que fue suplantada por otras dos, más completas: la de Šabṭūn y la de Yaḥyà b. Yaḥyà. Fue esta última, sin embargo, la que llegó a prevalecer, no sólo en al-Andalus, sino en el Norte de África; también ha llegado a tener una difusión notable en Oriente [24].

La recensión del *Muwaṭṭaᵓ* de Mālik por Yaḥyà b. Yaḥyà se convirtió también en una de esas transmisiones «familiares» a que se ha aludido más arriba. El hijo de Yaḥyà, ᶜUbayd Allāh, se convirtió en el depositario fiel de esta recensión, que sus numerosos discípulos (se conocen los nombres de 79) [25] difundieron a su vez por todo al-Andalus. Sin embargo, no era ésta de Yaḥyà b. Yaḥyà la única recensión conocida de la obra de Mālik entre los ulemas andalusíes. Aunque tuvieron

[24] M. Makki, *Ensayo*, pp. 99-100.
[25] M. Marín, «Una familia de ulemas...», pp. 317-320.

mucha menos repercusión, también se transmitieron las recensiones de Abū Muṣᶜab, Yaḥyà b. Bukayr y al-Qaᶜnabī. La preferencia de Baqī b. Majlad por las dos primeras, en detrimento de la de Yaḥyà b. Yaḥyà, parece que fue el origen de la enemistad que le manifestaron ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà y otros miembros de su familia [26] y que no fue ajena a las persecuciones que sufrió Baqī b. Majlad [27].

La necesidad de asegurar la transmisión oral y de fijar por escrito los textos recibidos, hizo nacer y desarrollar sistemas de enseñanza muy específicos, directamente relacionados también con los sistemas de transmisión de la tradición profética. Ya se ha aludido a la «escucha» *(samāᶜ)* que se hace directamente de un maestro. Otro procedimiento muy usado lo constituye la «lectura» *(qirā'a)* de un texto determinado, lectura que se hace en voz alta por uno de los discípulos mientras los demás escuchan y el maestro la corrige y fija en los casos dudosos. Al terminar esta lectura crítica, se daba por supuesto que el estudiante conocía a fondo la obra en cuestión y que podía enseñarla a su vez. Para certificar esta capacidad, llegó un momento en que se expidieron a modo de «licencias» *(iŷāza)* o autorizaciones por escrito en las que el maestro reconocía al discípulo la «posesión» de su obra.

Este último procedimiento de transmisión se hizo enormemente popular, y llegó a carecer, en algunos casos extremos, de auténtico significado, puesto que se concedía sin haber verificado los conocimientos del poseedor de la licencia. Era esto más común cuando se otorgaba la *iŷāza* por correspondencia. A pesar de estos posibles fallos, el sistema funcionaba de forma bastante aceptable y permitió la creación de una red de comunicaciones entre sabios que abarcaba a todo el orbe islámico y, por supuesto, a al-Andalus [28].

El interés por fijar la «genealogía» de los conocimientos adquiridos por cada ulema dio lugar a la aparición de dos géneros literarios. El primero, al que ya hemos hecho muchas referencias, lo constituyen los diccionarios biográficos. El segundo es también una aportación muy peculiar de la cultura islámica: lo constituyen los libros llamados *fihrist*, *fahrasa* o *barnāmaŷ*, en los cuales su autor relaciona las obras que ha

[26] M. Makki, *Ensayo*, p. 196.

[27] Véase *supra*, p. 19, nota 7.

[28] Un estudio detallado de las normas de transmisión científica puede verse en la tesis doctoral de J. M.ª Fórneas «Elencos bio-bibliográficos arábigoandaluces».

estudiado y los maestros que se las han transmitido. Los ejemplos más notables de este género, verdadero repertorio bibliográfico de los conocimientos de cada época, se producen en épocas posteriores al siglo V/XI y entre ellos destacan los compuestos por el Qāḍī ʿIyāḍ, Ibn Jayr e Ibn ʿAṭīya. Sin embargo, se conocen los títulos de algunos compuestos con anterioridad y, aunque de forma fragmentaria, se han conservado textos de este tipo, como la *Fahrasa* de Ibn al-Ṭallāʿ (m. 497/1104), en la que aparecen las cadenas de transmisión a su autor de 34 obras diferentes [29]. Para el investigador actual, este tipo de repertorios tiene un doble interés: por un lado, se puede reconstruir el proceso de introducción y aceptación de títulos orientales y la permanencia o sustitución de determinadas obras, tanto de procedencia oriental como andalusíes. Por otra parte, el estudio de esta clase de textos permite establecer los intereses intelectuales de una época determinada, a través del estudio de la difusión de los textos más populares de cada momento histórico.

Como ejemplo de la información proporcionada por los libros de *fahāris* (plural de *fihris*), doy a continuación el texto que Ibn Aṭīya consagra, en su propio *Fihris*, a su padre, que fue el primero de sus maestros. Se trata de una verdadera biografía académica que permite seguir todo el proceso de formación del ulema:

> Entre ellos [mis maestros] está mi padre, el alfaquí Abū Bakr Gālib b. ʿAbd al-Raḥmān b. Gālib b. ʿAbd al-Raʾūf b. Tammām b. ʿAbd Allāh b. Tammām b. ʿAṭīya b. Jālid b. ʿAṭīya; este último ʿAṭīya fue el que inmigró a al-Andalus en la época de la conquista y su nombre era ʿAṭīya b. Jālid b. Jufāf b. Aslam b. Mukrim b. Walad Zayd b. Muḥārib b. Jaṣfa b. Qays Gaylān b. Muḍar. Así es cómo lo menciona el cadí al-Muṭarrif b. ʿĪsà en su libro *Historia de la gente de Elvira*.
>
> Nació mi padre, Dios tenga misericordia de él, el año 441 [1049]. Estudió en su juventud con los alfaquíes Abū ʿUṯmān Saʿīd b. Jalaf b. Ŷaʿd al-Kilābī y Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. al-Rabīʿ al-Qaysī.
>
> Hizo luego discusiones sobre *al-Muwaṭṭaʾ* y *al-Mudawwana*; leyó el Corán, de acuerdo con las siete lecturas canónicas, con el maestro almocrí Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿUbayd Allāh al-Ḥaḍramī, que le concedió licencia *(iŷāza)* de ello. Adquirió grandes conocimientos sobre

[29] Véase M. I. Fierro, «La *fahrasa* de Ibn al-Ṭallāʿ».

gramática y literatura. Después viajó a Oriente, en 469 [1076]; de camino encontró en Almería a Abū Muḥammad b. Quḥāfa, Dios tenga misericordia de él, con quien discutió sobre *al-Muwaṭṭa'* y recibió de él la obra de al-Bujārī y el resto de su transmisión. También en Almería encontró al cadí Abū Bakr Ibn Ṣāḥib al-aḥbās y transmitió de él así como al cadí Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Jalaf b. Saᶜīd, conocido como Ibn al-Murābiṭ, antes de que fuera nombrado cadí; también recibió su transmisión. Luego llegó a al-Mahdīya, donde estuvo con ᶜAbd al-Ḥamīd al-Ṣā'ig, discutiendo con él puntos de *al-Mudawwana* y transmitiendo de él.

Yo le oí decir —Dios tenga misericordia de él— lo siguiente: Estaba yo en al-Mahdīya estudiando con ᶜAbd al-Ḥamīd y la gente comentaba que Abū l-Ḥasan al-Lajmī al-Rabaᶜī, de Sfax, estaba escribiendo un libro sobre *al-Mudawwana*; poco después apareció su *Kitāb al-Tabṣira.*

También en al-Mahdīya estudió con el importante teólogo Abū Sulaymān Ibn al-Qadīm, con quien leyó detalladamente el *Kitāb al-Tamhīd* del cadí Abū Bakr Ibn al-Ṭayyib [30], y con el alfaquí Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muᶜāḍ al-Tamīmī, de quien recibió la obra de al-Bujārī y todas sus demás transmisiones.

Después marchó a Egipto, donde estuvo largo tiempo con el maestro Abū l-Faḍl ᶜAbd Allāh b. Ḥasan, conocido como Ibn al-Ŷawharī al-Qarāfī, *el Asceta* —Dios tenga misericordia de él—; nos informó [mi padre] de muchas noticias suyas y de muchas de sus poesías ascéticas.

De allí fue a La Meca —Dios la honre y aumente su santidad— donde fue compañero del imán Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Aḥmad al-Naḥwī al-Ŷāḥiẓ, que se había establecido en La Meca; con él leyó *al-Tamhīd* del cadí Abū Bakr Ibn al-Ṭayyib y *al-Lāmᶜ* de al-Azdī detalladamente; de él recibió el libro que había compuesto como resumen de la obra de Abū Ŷaᶜfar Muḥammad b. Ŷarīr al-Ṭa-barī sobre exégesis coránica y que nosotros hemos transmitido de él. También en La Meca encontró al imán puro y justo Abū ᶜAbd Allāh al-Ḥusayn b. ᶜAlī al-Ṭabarī, establecido en la ciudad, con quien leyó la obra de al-Bujārī y de Muslim y el resto de sus transmisiones.

Luego hizo la peregrinación el año 70 [1077], volviendo al-Andalus en el año 71 [1078]. Transmitió del alfaquí y erudito Abū ᶜAlī al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ŷayyānī; con él verificó sus libros y leyó ante él discutiendo críticamente la exégesis coránica, *al-Muwaṭṭa'*, la

[30] Se trata del famoso teólogo al-Bāqillānī (m. 403/1013).

> obra de al-Bujārī y la doctrina jurídica, oyendo también sus enseñanzas hasta que murió. Falleció —Dios tenga misericordia de él y alivie su lecho de muerte— la noche del viernes quedando seis días del mes de ŷumāda II de 518 [7 de agosto de 1124] [31].

A continuación de esta biografía que recupera los hitos más importantes en la vida académica de su padre, incluye Ibn ᶜAṭīya la información correspondiente a las obras que éste le transmitió con sus respectivas «cadenas de transmisión». El texto es ilustrativo de lo que supone el proceso de formación del sabio: la búsqueda de maestros importantes a lo largo del viaje, casi iniciático, que le lleva desde Almería hasta La Meca, pasando por al-Mahdīya (que había ocupado, en Túnez, el lugar de al-Qayrawān) y Egipto; la atención a las novedades intelectuales del momento, revelada por el comentario que se hace sobre la composición, en Sfax, de un nuevo comentario a la *Mudawwana*; el estudio de la misma obra (en este caso, el *Tamhīd* de al-Bāqillānī y la colección de *ḥadīṯ* de al-Bujārī) con más de un maestro.

La importancia concedida a la transmisión oral no debe hacer olvidar que la civilización islámica favoreció enormemente la difusión de los textos escritos. Desde muy pronto, empezaron a formarse en al-Andalus, tal como sucedía en otros países islámicos, bibliotecas de cierta importancia [32], entre las que destacará, en el siglo IV/X, la formada por el al-Ḥakam II en el alcázar de Córdoba.

El segundo califa omeya de al-Andalus, erudito y bibliófilo, creó la mayor y más escogida colección de libros de que hasta entonces se había tenido noticia, y que sirvió de punto de referencia a cualquier otra biblioteca del país. Al servicio de este fondo bibliográfico, había copistas, encuadernadores y bibliotecarios. Una de las preocupaciones de al-Ḥakam es mantener al día las adquisiciones, para lo cual no escatima medios; mantiene en Oriente corresponsales que adquieren las últimas novedades y las mejores copias posibles. Entre los varios nombres de ulemas que se citan a este respecto, puede tomarse el de ᶜUmar b. Muḥammad b. Ibrāhīm (m. 380/922), que vivió en Basora cerca de 20 años. Allí se encargaba de adquirir libros para la biblioteca real

[31] Ibn ᶜAṭīya, *Fihris*, pp. 41-44.

[32] Sobre este tema, véase J. Ribera, «Bibliófilos y bibliotecas».

de Córdoba: se dice que para ello pasaron por sus manos 120.000 dinares [33].

Esta fabulosa colección de textos manuscritos se dispersó y vendió a bajo precio como consecuencia de la desintegración del califato. Ṣāʿid de Toledo considera que esta venta fue una de las causas del florecimiento cultural del siglo V/XI, ya que favoreció la difusión de una serie de obras hasta entonces celosamente guardadas en la residencia cordobesa de los califas. Desde luego, en la época de los reyes de Taifas se conocen otras muchas bibliotecas reales, que corresponden a otros tantos príncipes bibliófilos. Entre ellos, destaca sin duda el nombre de Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Bakrī (m. 487/1094), que conservaba las obras de su biblioteca envueltas en los más finos lienzos, para asegurar su conservación. No se puede dejar de mencionar, en el mismo sentido, al rey de Badajoz, Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Maslama, que llevaba el título de al-Muẓaffar, por el que es más conocido. Su nombre ha perdurado en las fuentes como autor de una gran enciclopedia —desgraciadamente no conservada—, que se conoce como *al-Kitāb al-Muẓaffarī*. Al parecer, el rey había querido, al componer esta obra, ofrecer un compendio de todas las ciencias hasta entonces conocidas, y lo hizo apoyándose en la colección de obras contenida en su biblioteca [34]. En un entorno también cortesano, hay que situar la colección del visir de Almería Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. ʿAbbās, que llegó a contar, según algunos autores, con 400.000 volúmenes [35].

No eran sólo los príncipes, sin embargo, los que estaban interesados en la adquisición de libros. De muchos ulemas se sabe que poseían bibliotecas de cierta importancia y que en algún caso llegaron a ser comparables con las que poseían los palacios reales. La más destacada de estas colecciones privadas fue quizá la de Muḥammad b. Yaḥyà al-Gāfiqī (m. 433/1042), que contenía verdaderos tesoros bibliográficos; a su muerte, la biblioteca fue puesta en venta, alcanzando algunos de estos ejemplares sumas enormes. Hišām b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān (m. 400/1009) fue otro coleccionista importante, cu-

[33] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, n.º 1026.

[34] Cf. J. Ribera, «Bibliófilos y bibliotecas», p. 211.

[35] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, 535. Cf. J. Ribera, «Bibliófilos y bibliotecas», p. 210, y S. Gibert, «La ville d'Almeria», p. 64.

yos fondos fueron adquiridos por uno de los últimos califas omeyas, al-Mustaʿīn [36]. Sin llegar a estos extremos, es frecuente encontrar datos sobre ulemas interesados en la compra de libros, tanto durante sus viajes a Oriente como en el propio al-Andalus, donde existía un activo comercio de manuscritos.

Aunque las vicisitudes históricas han acarreado la desaparición de una parte importante de ese legado, es notable la cantidad de textos escritos por los ulemas andalusíes que han llegado hasta nuestros días. En las bibliotecas españolas se conservan colecciones de manuscritos árabes de diversa importancia y que sólo en una parte muy pequeña provienen directamente de las colecciones formadas en al-Andalus [37]. No sólo en otras bibliotecas europeas, sino también y muy especialmente en las de países árabes es posible encontrar textos escritos por andalusíes, copiados en todos los países islámicos donde muchos de ellos fueron reconocidos como aportaciones de gran importancia al desarrollo de la cultura islámica. Al rescate de ese legado cultural por medio de ediciones críticas y traducciones, han dedicado un notable esfuerzo los arabistas españoles [38], siguiendo el ejemplo de Francisco Codera y Julián Ribera a través de su *Bibliotheca Arábico Hispana*, en la que se editaron, por primera vez con criterios científicos, una buena parte de los diccionarios biográficos andalusíes.

En torno al príncipe

Al examinar el papel social de los ulemas, se han observado las posibilidades profesionales que ofrece la especialización en determinados campos del saber, que llevan al ejercicio de cargos públicos. Esta implicación de las ciencias con determinados aspectos del poder político no es la única que podía darse en la sociedad andalusí y aunque muchos ulemas rechazaban el contacto con las esferas más elevadas de

[36] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos...*, números 472 y 835.

[37] Sobre la historia del fondo de manuscritos árabes más importante, el contenido en el Monasterio de El Escorial, véase B. Justel, *La Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1978.

[38] Sin olvidar, claro está, las numerosas y en muchos casos cuidadas ediciones que se vienen realizando en los países árabes por eruditos interesados en al-Andalus.

la sociedad, también se produce un movimiento contrario, que integra a los sabios en el círculo cortesano, tanto en Córdoba como, más adelante, en las diferentes capitales de los Taifas.

Los príncipes pueden ser, en efecto, verdaderos impulsores de la actividad científica; ya se han dado varios ejemplos del interés que manifiestan hacia ella personalidades como al-Ḥakam II, Muŷāhid de Denia o al-Muẓaffar de Badajoz. No siempre responde este interés a razones puramente altruistas y de orden científico; parte del conocimiento adquirido por los sabios tiene aplicaciones políticas muy concretas. Citemos entre ellas, por ejemplo, la composición de crónicas históricas dedicadas a la dinastía reinante, encargo de algunos omeyas especialmente interesados en legar a la posteridad una visión propia del devenir andalusí. También pueden ser útiles los sabios que, por diversas razones, residen fuera de al-Andalus y suministran información sobre enemigos potenciales o reales. Es sabido que el emir Muḥammad tenía gran interés en recoger noticias sobre lo que ocurría al otro lado del estrecho, especialmente lo relacionado con los Banū Midrār, señores de Siŷilmāsa, con Muḥammad b. Aflaḥ b. Rustum, emir de Tāhart, y con otros potentados norteafricanos; de forma regular, enviaba el emir emisarios a esas regiones para que recogieran noticias sobre los *ʿabbāsíes* y sus provincias de Siria, Egipto e Ifrīqiya [39]. El interés por el Norte de África era constante —y necesario— para los omeyas: durante el reinado de al-Ḥakam II llegó a Córdoba un sabio *qayrawāní*, cuya familia era originaria de Guadalajara, llamado Muḥammad b. Yūsuf b. ʿAbd Allāh al-Warrāq. Este al-Warrāq compuso para el califa una obra sobre *Los caminos y los reinos de Ifrīqiya*, siguiendo la tradición geográfica árabe, y otros libros cuyo título no se ha conservado y que versaban sobre diversas ciudades y reinos norteafricanos [40].

La famosa dinastía de historiadores de los al-Rāzī puede también integrarse en esta línea de «espionaje científico»: el primero de ellos, Muḥammad b. Mūsà, fue corresponsal del emir omeya en Oriente, manteniéndole informado de manera constante. En 271/884, este al-Rāzī vino a al-Andalus por segunda vez, obsequiando al emir con una esclava de grandes cualidades y precio; es significativo el hecho de que

[39] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 265.

[40] Véase M. Marín, «Núcleos urbanos y actividad cultural en la Marca Media».

Hāšim b. ᶜAbd al-ᶜAzīz aconsejara a su señor que no aceptara el regalo, temiendo que la joven fuera, en realidad, una espía.

La mayoría de los emires y califas omeyas, como sus sucesores los reyes de taifas, mantenían en sus palacios tertulias científicas *(maŷālis)*. En ellas se trataba todo tipo de temas, desde los más complicados puntos de derecho hasta las discusiones en torno a cuestiones literarias y lingüísticas, de las que ya se ha dado algún ejemplo. La asistencia a estas reuniones podía producir beneficios económicos inmediatos en forma de generosas recompensas a un verso oportuno o a una cita inteligentemente situada en la conversación. Pero sobre todo destacan, en este panorama de cultura cortesana, los poetas, parte importante de cuya producción está destinada, precisamente, a alabar y glorificar al soberano.

A los poetas cortesanos de la primera época omeya, dedicó don Elías Terés una serie de magníficos artículos publicados en la revista *Al-Andalus*, de lectura imprescindible para todo aquel interesado en este tema. A través de ellos, es posible reconstruir el complejo mundo de eruditos, poetas, astrólogos y músicos que, especialmente en la época de ᶜAbd al-Raḥmān II, dieron un carácter propio a la incipiente cultura andalusí, tanto como lo hacían, contemporáneamente, sabios del estilo de Baqī b. Majlad y Muḥammad b. Waḍḍāḥ. Los poetas de la corte cumplen una función casi oficial: son los panegiristas del poder y sus composiciones acompañan las ceremonias o celebran las victorias del ejército. Por ello, los cronistas las incluyen en sus obras al mismo título que otros documentos sobre la vida del reino, ya que se consideraban un testimonio necesario de la grandeza y poderío del príncipe.

La cercanía al poder, en la que vive el poeta de corte, puede ser también peligrosa; no sólo está expuesto a las intrigas de sus colegas en el arte poético sino a la cambiante voluntad del príncipe. Uno de los más tempranos ejemplares del trágico destino que a veces acechaba a estos hombres, está representado por Abū l-Majšī (o Abū l-Mujaššī), a quien el futuro emir Hišām I ordenó que le cortaran la lengua y le sacaran los ojos por haber considerado ofensiva una de sus poesías, en la que por otra parte, alababa a su hermano el príncipe Sulaymān [41].

[41] E. Terés, «El poeta Abū l-Majšī», pp. 238-239.

La corte sevillana de los *ʿabbādíes*, en el siglo V/XI, donde tanto brilló la poesía, fue también el marco de acción del famoso visir y poeta Ibn ʿAmmār, cuyas incursiones en la política de su tiempo acabaron también por costarle la vida.

Poetas, secretarios encargados de redactar las epístolas oficiales, sabios en derecho y tradición profética, cronistas y literatos; todos ellos dependen —unos más que otros— del poder político que ejerce un mecenazgo ilustrado. De ahí también que el reconocimiento de la legitimidad del poder sea importante y que se produzca, en determinados momentos, una cierta línea de tensión entre ulemas y príncipes, más destacada por determinarlas fuentes y más difuminada en otras.

IV

LA VIDA PRIVADA

En este capítulo y en sus diferentes apartados, el protagonista va a ser el individuo andalusí en las manifestaciones de su vida diaria y cotidiana y que no tienen —o sólo en contadas ocasiones— una relación directa con los aspectos religiosos y educativos a que se han dedicado los dos capítulos anteriores. En muchos casos, y debido a la amplitud de posibilidades que ofrece este tema, no será posible más que ofrecer breves apuntes indicativos del tipo de información que nos ofrecen las fuentes árabes. Éstas, por otra parte, no son especialmente generosas en cuanto a las cuestiones relacionadas con la vida privada y, cuando aportan datos en este sentido, se limitan siempre —las excepciones son contadísimas— a la sociedad urbana, con una balanza fuertemente inclinada hacia los estratos más altos de esa sociedad y sobre todo a las familias reinantes y su entorno.

Onomástica

A lo largo de estas páginas, se han citado con mucha frecuencia nombres propios de andalusíes. En general, esto se ha hecho de forma resumida, para no alargar en demasía esta clase de información; pero hay que tener en cuenta que la «cadena onomástica» o *nasab* puede tener una gran longitud y remontarse durante muchas generaciones. Los elementos del nombre son muchos y diversos en la cultura árabe-islámica y permiten reconstruir aspectos biográficos del personaje a que se aplican; en al-Andalus se adoptó este mismo sistema, que se examinará a continuación.

El nombre propio *(ism ʿalam)* se arabizó rápidamente en al-Andalus, aunque —de ello se han dado ya algunos ejemplos— se mantienen en algunas familias nombres de origen romance como Lubb (Lope), Ubbā (Opas). No es un caso frecuente; tanto estos nombres como los de origen beréber suelen estar confinados a un antepasado, padre del primer musulmán de la familia, que normalmente adopta un nombre de claro significado islámico, como ʿAbd Allāh o Muḥammad. Eran estos dos los más populares entre la población musulmana [1], pero también abundan los correspondientes a profetas bíblicos adoptados por el Islam, como Ayyūb (Job), ʿĪsà (Jesús) o Mūsà (Moisés), siendo los más usados entre este tipo de nombres los de Ibrāhīm (Abraham), Sulaymān (Salomón) y Yaḥyà (Juan). Otro grupo de nombres propios de gran difusión es el compuesto por los teóforos, cuyo primer elemento lo compone la palabra *ʿabd* («siervo») y el segundo, uno de los nombres divinos: los más usuales son, junto al ya mencionado ʿAbd Allāh, los de ʿAbd al-Raḥmān y ʿAbd al-Malik.

Estos grupos antroponímicos no agotan, ni mucho menos, el repertorio de nombres [2] que puede reconstruirse a base, sobre todo, de los repertorios biográficos. Claro es que de esta forma se limita el campo de interés a unos grupos sociales muy concretos y por otras informaciones se sabe que la onomástica podía diferir de acuerdo con la posición personal o económica; así, los nombres de los esclavos (que naturalmente carecen de cadena onomástica) no tienen el carácter islámico de los ya señalados. Son, por ejemplo, nombres como Fā'iq («excelente»), Naṣr («victoria») o Ŷawḏar («novillo»). Este tipo de nombres debía de ser también usual en otros grupos sociales, como los artesanos; entre los nombres de los alarifes que trabajaron en la construcción de la mezquita aljama de Córdoba se conocen los de Qāsim, Naṣr, Badr, Aflaḥ, Rašīq, Fataḥ y Ṭāriq [3].

Cuestiones parecidas se plantean al examinar los nombres propios de las mujeres [4] —con la dificultad añadida de que, en este caso, se dis-

[1] Véase M. Marín, «Onomástica árabe en al-Andalus», p. 138.

[2] Un estudio general sobre los nombres en el Islam es el recientemente publicado por A. Schimmel, *Islamic Names*, Edimburgo 1989, donde se examina la riquísima variedad de nombres propios en todo el ámbito islámico.

[3] M. Ocaña, «Arquitectos y mano de obra», p. 117.

[4] Sobre este tema, véase M. Marín, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas».

pone de un material mucho más limitado numéricamente. Pero también aquí, se observan dos tipos diferentes de nombres: los que llevan las mujeres de casa noble o alta posición social y los de las esclavas. Los primeros se usaban probablemente también entre las mujeres más humildes, pero se carece de información sobre este punto. Suelen ser, bien nombres que llevaron las mujeres de la familia del Profeta (ᶜĀ'iša, Fāṭima, Zaynab, Umm Kulṯūm...), bien nombres teóforos: Amat al-Raḥman, Amat al-Wahhāb. Mientras, las esclavas se adornan con denominativos equivalentes a los de sus compañeros de sexo masculino: ᶜĀŷ («marfil»), Marŷān («coral»), ᶜAŷab («maravilla») o Ṭarab («embeleso»).

A falta de un estudio total sobre la antroponimia andalusí, no es posible aún examinar la evolución de los nombres propios y si ésta, como parece posible, experimentó cambios a lo largo de los siglos, dejándose llevar por modas semejantes a las que han afectado a la onomástica occidental. Nombres que hoy son usuales entre los árabes (como Maḥmūd o Muṣṭafà) son prácticamente inexistentes en los diccionarios biográficos andalusíes; también se consideraban poco corrientes nombres como ᶜAbd al-Laṭīf o Yāsīn [5]. Por otro lado, puede apuntarse, como una característica propia de la antroponimia andalusí, la aparición de nombres terminados en *–ūn* y formados a partir de un antropónimo árabe, como ᶜAbdūn, Faḥlūn, Ḥamdūn o Ḥafṣūn [6].

A continuación del nombre propio del individuo, se menciona usualmente el de su padre y todos sus antepasados conocidos, formando de este modo la cadena onomástica *(nasab)* que permite conocer con exactitud la situación de cada persona dentro de una familia. Así se dirá, por ejemplo, Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Jalaf (Muḥammad, hijo de ᶜAbd Allāh, hijo de Jalaf; la abreviatura «b.» corresponde al árabe *bn*, «hijo»).

El nombre propio va siempre unido, en el caso de los musulmanes, a la *kunya*, que está compuesta de dos elementos: el primero, Abū («padre de») o Umm («madre de») va unido al nombre del hijo. Así, Abū ᶜAbd Allāh querrá decir «padre de ᶜAbd Allāh». Esta formulación no siempre responde a un hecho real, es decir, no necesaria-

[5] *Ibidem*, p. 49.

[6] Véase E. García Gómez, «Hipocorísticos árabes y patronímicos hispánicos».

mente la *kunya* refleja la existencia de un hijo así llamado; pero como se trata de un elemento imprescindible en la onomástica árabe, incluso aquéllos que carecen de descendencia deberán llevar una *kunya*. Entre este elemento y el nombre propio, se establece una relación estrechísima ya que para muchos nombres existen *kunyas* preestablecidas: lo normal es que los ᶜAbd Allāh sean Abū Muḥammad, los Muḥammad sean Abū ᶜAbd Allāh y los Yaḥyà sean Abū Zakarīyā'. Utilizar la *kunya* para dirigirse a alguien es también una señal de respeto y consideración; el nombre propio queda enmascarado tras la *kunya* y su utilización directa se considera poco correcta.

Tras estos dos elementos del nombre vienen, al final de la cadena onomástica, otros dos, muy diferentes entre sí. El primero de ellos, el *laqab* («apodo, mote»), podría corresponder en ciertos aspectos a nuestros actuales apellidos. Cubre una amplísima gama de conceptos: entre ellos, las calificaciones profesionales. En las cadenas onomásticas, pueden encontrarse *laqab* de este tipo, a los que ya se ha hecho referencia al tratar de la extracción social de los ulemas. Pero también es posible hallar *laqab* que se refieran a caracteres físicos de la persona nombrada, como al-Ašaŷŷ («el descalabrado»), al-Kafīf («el ciego») o al-Ṭawīl («el alto»). Una de las mujeres de la familia omeya, madre del califa al-Mahdī, era llamada Muzna al-ᶜArŷā' («la coja») y el nombre de la mujer de Almanzor y madre de al-Muẓaffar —al-Ḍalfā'— quiere decir «la chata».

Entre los *laqab,* se encuentran con mucha frecuencia compuestos que empiezan con Ibn («hijo de», «el de») y que pueden ir seguidos de voces de origen romance. Ya hace muchos años que don Francisco Codera recogió una buena muestra de estas denominaciones, en especial las terminadas en *āl,* lo que correspondería al diminutivo romance *-ello:* Ibn Qarḍiyāl, Ibn Burriyāl, etc. [7]. Otros motes de este mismo estilo son simples transcripciones del original romance: Piedra Seca o Alma Mala son los más conocidos entre ellos.

El *laqab* suele aplicarse a diferentes miembros de una misma familia y heredarse; esto es lo que lo hace semejante, como ya se ha dicho, a un apellido. Algunos tienen un significado que hace pensar que se originaron en un hecho concreto de la vida de quien primero

[7] F. Codera, «Apodos o sobrenombres de moros españoles», pp. 329 y ss.

lo llevó, hecho por lo general desconocido. Ejemplos de ello son *laqab* del tipo de Ibn Arfaᶜ ra'sa-hu («el que levantó la cabeza»).

El último elemento de la cadena onomástica es la *nisba* («nombre de relación»), que establece la vinculación del personaje con una tribu (árabe o beréber, aunque este último caso sea menos frecuente) o un lugar de nacimiento o residencia (al-Saraqusṭī, «el zaragozano»; al-Ṭulayṭuli, «el toledano»). Formalmente, todas las *nisbas* tienen una característica común, que es la terminación en *ī* (femenino *īya*) y algunas pueden referirse incluso a la adscripción jurídico-religiosa (como al-Dā'ūdī: seguidor de la escuela *ẓāhirī*) o a una determinada profesión (al-Ṣābūnī: vendedor o fabricante de jabón).

La información onomástica andalusí proviene, en una mayor cantidad, de los diccionarios biográficos, cuya definición del individuo empieza, lógicamente, por la reproducción de su nombre. Éste puede incluir sólo una parte de los elementos que se acaban de mencionar, y algunos diccionarios suelen incluir apartados especiales para los personajes de los que sólo se conoce la *kunya*, por ejemplo. En los que existen secciones dedicadas a las mujeres, como los compuestos por Ibn Baškuwāl o Ibn al-Abbār, se observa cómo sus nombres son de una menor complejidad que los de los hombres; raro es que se les apliquen *nisbas*, por ejemplo. También es común observar la existencia de cadenas genealógicas muy breves, en las que sólo aparece el nombre del personaje y el de su padre —todo lo más, el de su abuelo—. Estas genealogías tan cortas pueden indicar la falta de antepasados ilustres o también servir de pista para situar el momento de la conversión al Islam.

En conjunto, el sistema onomástico aquí analizado sirve para definir al individuo desde múltiples puntos de vista, ya que proporciona información sobre sus vinculaciones familiares, religiosas, profesionales, geográficas o sociales. Por poner un ejemplo, de alguien llamado Abū l-Qāsim Jalaf b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Qaysī al-Muqri' al-Ṭulayṭulī [8], se sabe el nombre de su padre (Ibrāhīm) y de su abuelo (Muḥammad); que pertenecía, por origen o por clientela, a la tribu árabe de Qays; que había nacido o era originario de Toledo (al-Ṭulayṭulī) y que se había especializado profesionalmente en la lectura del Corán (al-Muqri'); su nombre propio era Jalaf y su *kunya*, Abū l-Qāsim.

[8] La biografía de este personaje está en Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. El Cairo, n.° 390.

La familia y la mujer

En un capítulo anterior se ha mencionado la importancia de los lazos familiares entre los ulemas y la aparición de verdaderas dinastías de sabios o jueces; también es éste un caso relativamente común entre funcionarios al servicio de la administración. Sobre la estructura interna de la familia andalusí, se han formulado teorías que la integran en el sistema árabe favorecedor del matrimonio agnático (casamiento con la prima paterna) [9], aunque también se ha señalado la existencia importante de vínculos cognáticos, al menos en la familia real nazarí de Granada [10].

Las bodas suponen, ante todo, un hecho jurídico; se trata de un contrato cuyas especificaciones han merecido la atención de los expertos desde antiguo. Los formularios notariales andalusíes incluyen textos normativos a este respecto, en los que se detallan las condiciones del contrato en lo referente tanto a la dote como a muchos otros aspectos de la relación matrimonial. Entre las cláusulas corrientes podían figurar la obligación del marido de no tomar concubina alguna sin el conocimiento y aprobación de la esposa; de no ausentarse de la casa marital más de un plazo determinado; de no obligar a la mujer, sin su consentimiento, a trasladarse a otra ciudad; de no prohibirle el visitar a las mujeres de su propia familia ni a los hombres cuya relación le esté permitida legalmente.

Otras condiciones posibles se referían a la procedencia social de la mujer, porque si estaba acostumbrada a tener servidumbre en su casa, el marido «declara que él puede proporcionarle servicio y que sus medios de fortuna le permiten hacerlo así». El modelo de contrato matrimonial del que están tomados los datos que anteceden termina con el compromiso del esposo de portarse bien con su esposa mientras la guarde en su poder, o a despedirla de su lado bondadosamente [11].

Este texto procede de la obra de Ibn Mugīṯ, toledano del siglo V/XI y que es una recopilación de modelos de contratos y documentos

[9] Véase P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

[10] M.ª J. Rubiera, «El vínculo cognático en al-Andalus».

[11] S. Vila, *Abnemoguit*, pp. 54-56.

jurídicos de todo tipo [12]. Se trata de una literatura que establece los principios de comportamiento; pero en la vida cotidiana surgían, a cada paso, elementos nuevos que, cuando eran conflictivos y debían ser llevados ante la autoridad judicial, provocaban en ocasiones la consulta del cadí a otros expertos. Gracias a estas consultas, se sabe algo más sobre los problemas familiares que se producían entre los andalusíes: por ejemplo, las disputas relacionadas con el pago de las dotes entre las familias de ambos esposos, que podían dar lugar a largas y complicadas querellas.

En la colección de *fatwàs* («consultas jurídicas») del magrebí al-Wanšarīsī, se han conservado una serie de textos de este carácter, relacionados con el matrimonio, que fueron reunidos y resumidos por H. R. Idris [13]. En la mayor parte de estas consultas predominan las cuestiones económicas relacionadas con el pago de las dotes, pero alguna de ellas tiene otro carácter y suministra informaciones interesantes sobre aspectos tales como los festejos de bodas y el repudio.

Sobre el primero de estos puntos, se plantea en Córdoba, ante Ibn ᶜAttāb, si el marido está obligado a pagar los gastos del banquete de bodas, a la persona que peina a la novia y a los músicos que tocan durante las celebraciones; también se alude a la costumbre de ofrecer a la novia un regalo que consiste principalmente en ropa personal [14]. A través de este texto jurídico, por tanto, es posible reconstruir algo del ambiente que rodeaba la ceremonia de la boda, que aparece de este modo en dos planos diferentes: el jurídico centrado en la firma del contrato por el cual la mujer pasa de la custodia del padre o tutor a la del marido, y el social, constituido por una serie de actos —regalos, adornos, fiestas— esencialmente privados.

En cuanto al repudio, hay que recordar que constituye una de las características del matrimonio musulmán; aunque la mujer también tiene derecho a anular sus vínculos matrimoniales, se le ponen para ello unas condiciones más estrictas que las que están al alcance del varón. Al-Wanšarīsī recoge un caso interesante a este respecto [15], sucedido en

[12] Una edición de la obra de Ibn Mugīṯ, *Al-Muqnᶜ fī ᶜilm al-šurūṭ*, a cargo de F. J. Aguirre, está en prensa actualmente en la colección *Fuentes Arábico-Hispanas*.

[13] «Le mariage en Occident musulman».

[14] *Ibidem*, II, p. 84.

[15] *Ibidem*, II, p. 85.

el siglo v/xi y que tiene como protagonista a un tal Muḥammad b. Yūsuf b. al-Gāsil. Este hombre se casó en Toledo con una mujer llamada ᶜAzīza bint Yaḥyà; en el contrato de matrimonio figuraba una cláusula según la cual ᶜAzīza podía, si quería, anular el enlace de su marido con cualquier otra mujer. En 452/1060, Muḥammad, que estaba encargado de los bienes de mano muerta en Calatrava y alternaba su residencia entre esta ciudad y Toledo, repudió a ᶜAzīza en un documento que mantuvo en secreto; se marchó a continuación a Calatrava y allí se casó al año siguiente con otra mujer, de nombre Šams. Noticias de ello le llegaron a ᶜAzīza, la cual se presentó ante el juez de Toledo, Abū Zayd Ibn al-Ḥaššā', y aduciendo las estipulaciones de su contrato matrimonial, hizo pronunciar el repudio de su rival calatraveña.

El cadí de Toledo informó de lo sucedido a su colega de Calatrava; éste pronunció la obligada separación entre Šams y Muḥammad b. Yūsuf. Pero el marido hizo constar su previo repudio de ᶜAzīza y marchó a Toledo para aclarar allí las cosas con las autoridades judiciales. Ello no fue fácil; el juez requirió el parecer de los alfaquíes y el tiempo iba pasando, de modo que en Calatrava, Šams se presentó un día ante el juez local y pronunció su propio repudio, ya que en su contrato figuraba la condición de que el marido no se ausentaría por más de seis meses de su lado y que, en caso contrario, se formalizaría la anulación del matrimonio [16].

En todo el relato de estos hechos, se insiste en que el repudio se pronuncia por tres veces, que es la fórmula definitiva y final para anular un matrimonio. Algún otro caso, más excepcional, tiene que ver con la acusación de adulterio; como se sabe, para que esta acusación sea aceptada por el juez, es necesario presentar testigos oculares de los hechos. Había otro procedimiento, raramente usado, que consistía en hacer pública la acusación —sin pruebas—, en presencia del juez y cuatro testigos, y pronunciando la fórmula cuatro veces; este sistema se llamaba *liᶜān* y se sabe que lo empleó un ulema cordobés, Aḥmad b. Saᶜīd b. Ibrāhīm al-Hamdānī Ibn al-Hindī (m. 399/1009) [17].

La vida familiar sigue las pautas de un sistema patriarcal; la filiación es totalmente masculina. Sólo en algunos casos muy señalados,

[16] El texto árabe de esta consulta, en al-Wanšarīsī, *Miᶜyār*, III, pp. 417-418.
[17] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos*, n.º 388.

se indica la filiación materna, como sucede con al-Mundir b. ᶜAbd al-Raḥmān, conocido como Ibn al-Qurašīya, porque era hijo de ᶜAbd al-Raḥmān III y de una de sus mujeres (Fāṭima bint al-Mundir), que era prima segunda suya y por tanto, pertenecía al linaje de Quraỳš. Los emires y califas omeyas de al-Andalus fueron todos, sin embargo, hijos de esclavas, cuyos nombres han conservado algunos historiadores. También en este caso, se conserva la filiación femenina sólo cuando la madre poseía una personalidad excepcional o cualidades muy notables: un hijo del emir ᶜAbd al-Raḥmān II, ᶜAbd Allāh, es citado con frecuencia como ᶜAbd Allāh b. Ṭārūb, por ser éste el nombre de su madre, que gozó del favor del emir y luchó con fuerza —aunque sin éxito— por conseguir la sucesión para su hijo. Un hijo del emir Muḥammad, al-Muṭarrif, era conocido como Ibn Gizlān por el nombre de su madre, que era una experta cantora y literata.

De las mujeres de la familia omeya es de las que más noticias se han conservado, aunque también de un orden muy restringido [18]. Es mucho más frecuente, por ejemplo, encontrar datos sobre las esclavas del alcázar que sobre las mujeres libres, ya que aquéllas, que muy a menudo eran músicas y poetisas, participaban activamente en las tertulias literarias y como tales aparecen en anécdotas y relatos de ambiente cortesano.

Estas mujeres de origen esclavo tenían orígenes étnicos muy diferentes y llegaron a alcanzar un gran número. Un hermano de ᶜAbd al-Raḥmān II, Saᶜīd al-Jayr, tenía 15 esclavas *(ỳawārī)* que perecieron todas en un derrumbamiento del palacio; para compensarle, su hermano, el emir, le regaló otras 28. No se sabe si este número era representativo de la media de mujeres de origen servil que poseían los príncipes omeyas; posiblemente los emires y califas tendrían más. Sus funciones respondían a la esmerada educación que habían recibido y a la que ya se ha aludido; su precio estaba en consonancia con sus atributos físicos e intelectuales.

Las mujeres de la familia real, libres o esclavas, tienen un ámbito de acción limitado y que sólo a veces aparece reflejado en los textos. Participan en la educación de otras mujeres y de sus propios hijos de corta edad, claro está; pero también intervienen en otro tipo de acti-

[18] M. Marín, «Las mujeres de las clases sociales».

vidades que tienen una cierta proyección al exterior. Gracias a su capacidad económica, algunas mujeres de la familia omeya financian la construcción de mezquitas y cementerios en Córdoba, que llevaban sus nombres, como las mezquitas de las mujeres de ᶜAbd al-Raḥmān II. En época de los reyes de Taifas, la mujer favorita del al-Muᶜtamid de Sevilla, Iᶜtimād, hizo construir una mezquita en Sevilla, de la cual se conserva una inscripción que recuerda la erección del alminar [19]. Algunas también intervienen en la política interna: luchan sobre todo por conseguir que su hijo, el que les ha concedido con su existencia el preciado estatuto de *umm walad* (literalmente, «madre de un niño»), sea designado como heredero o, en su defecto, para que alcance el poder una vez muerto su padre.

No conviene exagerar el papel político de las mujeres dentro del alcázar cordobés, pero es indudable que tuvieron una importancia notable en determinados momentos de la historia omeya. Sobre todo las mujeres que rodean a Almanzor son dignas de ser recordadas por lo decisivo de alguna de sus actuaciones. La primera de ellas era una esclava de origen vascón, llamada Ṣubḥ (Aurora), casada con el califa al-Ḥakam II y madre de su hijo y heredero Hišām. Almanzor inició su ascensión hacia las cimas del poder bajo la protección decidida de esta mujer, hasta el punto de que sus dos nombres anduvieron unidos en boca de los cordobeses. Su matrimonio con Asmā', hija del poderoso general Gālib, sirvió para afianzar su posición; no era un asunto fácil, porque Asmā' estaba prometida con el hijo de otro personaje no menos importante, el visir al-Muṣḥafī, pero Almanzor hizo jugar en su favor sus apoyos palaciegos y consiguió que Gālib autorizara su enlace, celebrado en 367/977 con gran pompa y esplendor. Otra de las mujeres de Almanzor, al-Ḍalfā', fue madre de su hijo y sucesor, al-Muẓaffar; aunque no es un dato muy recordado, conviene mencionar que esta mujer financió la rebelión contra Sanchuelo (hermano de al-Muẓaffar y a quien se atribuía su muerte) originando de este modo la guerra civil que daría al traste con el califato cordobés.

Las *Memorias* del rey ᶜAbd Allāh de Granada ofrecen también algunos datos de interés sobre la intervención de las mujeres de los *zīríes* en asuntos que eran tanto familiares como políticos, puesto que

[19] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, n.° 32.

tenían que ver con las alianzas matrimoniales dentro de la familia en el poder. La prima hermana de Māksan, hijo del rey Bādīs, es calificada como «mujer muy influyente en la familia y que gozaba de las simpatías de la mayor parte de las esposas de los militares del ejército regular» [20]. Esta princesa *zīrí*, llamada Umm al-ʿUlū, se atrajo entonces la enemistad de la mujer de Bādīs, que temía que este matrimonio fuera en desventaja de su propia situación. Sus intrigas y manejos provocaron la reacción de Umm al-ʿUlū; desgraciadamente, el texto conservado de las *Memorias* de ʿAbd Allāh se interrumpe en plena descripción de estas luchas femeninas por asegurarse el control de los destinos del palacio y sus habitantes de uno y otro sexo.

Estas noticias y otras semejantes se refieren exclusivamente a mujeres pertenecientes a los grupos sociales dominantes; su papel en las relaciones familiares tiene una dimensión pública de la que carecen otras, de extracción social más humilde. De éstas, se conocen muchas menos cosas porque los cronistas se ocupan principalmente de reflejar los acontecimientos relacionados con la dinastía reinante; por ello se han conservado sus nombres y, en situaciones excepcionales, el recuerdo de alguna de sus acciones. De las otras mujeres, no pertenecientes a estos círculos restringidos, se conservan dos tipos diferentes de información: en primer lugar, de nuevo la procedente de diccionarios biográficos; junto a ella, noticias dispersas de muy diferente carácter, que pueden encontrarse aisladamente en los tratados de *ḥisba* («gobierno del zoco»), libros jurídicos, crónicas, compilaciones literarias, etc.

Las mujeres que aparecen en los diccionarios biográficos han sido incluidas en ellos por haber destacado, de alguna forma, en algún tipo de actividad científica [21]. Muchas de ellas son hijas o hermanas de ulemas conocidos, con los cuales han estudiado. En ciertos casos, estas mujeres alcanzaron una posición profesional destacada; M.ª J. Rubiera ha señalado con acierto que «las más famosas poetisas de al-Andalus (Zaynab y Ḥamdūna —hijas de Ziyād al-Mu'addib—, Nazhūn y Ḥafṣa al-Rakūnīya) son hijas únicas, sin hermanos varones, de padres acomodados y cultos que les dieron la educación que hubiesen dado a sus vástagos masculinos, de tenerlos» [22]. Muchas otras «mujeres sabias», que

[20] Traducción de E. García Gómez, p. 147.
[21] M.ª L. Ávila, «Las mujeres sabias».
[22] M.ª J. Rubiera, «Oficios nobles, oficios viles», p. 72.

no se encontraban en esta situación de lo que Rubiera define como «ausencia de varón», muestran unas biografías fuertemente delineadas por sus relaciones familiares.

Los textos biográficos, en efecto, subrayan casi siempre la pertenencia de estas mujeres a determinadas familias (a no ser que se trate de esclavas) y cómo han transmitido de sus padres, abuelos o tíos maternos y paternos. En otros casos, se indica claramente que la educación ha sido recibida junto a un hermano: así sucedió con Fāṭima bint Muḥammad b. ᶜAlī al-Lajmī, que estudió siempre con su hermano Abū Muḥammad al-Bāŷī [23]. Es notable también la escasez de datos —si se comparan con los que se conservan de los ulemas— que se conservan sobre muchas de estas mujeres, un buen número de las cuales carece incluso de nombre; se las conoce como «la hija de...» o «la hermana de...». Puede citarse en este sentido a una mujer del siglo V/XI de la que, por otro lado, se conoce buen número de informaciones: estudió con su padre, Fā'iz al-Qurṭubī, materias como exégesis coránica, lexicografía y lengua; con su marido, Abū ᶜAbd Allāh Ibn ᶜAttāb, derecho y obras piadosas. Fue a estudiar a Denia con Abū ᶜAmr al-Dānī, el gran maestro de lecturas coránicas y al no poder hacerlo —al-Dānī estaba ya enfermo de muerte—, se trasladó a Valencia para estudiar con su discípulo Abū Dā'ūd al-Muqri'. Además de estos viajes por la península, fue a Oriente e hizo la peregrinación, muriendo en Egipto, a su regreso a al-Andalus, en 445/1054 [24]. Pues bien, a pesar de la atención que le dedican los biógrafos —no es nada usual encontrar tal cantidad de datos en las biografías femeninas— ninguno de ellos recoge su nombre: es simplemente hija y esposa.

Es evidente, por estos y otros datos, que el hecho familiar determina la existencia de la mujer andalusí. Sólo puede definirse como hija, hermana, esposa o madre y ello se trasluce en sus actividades profesionales, como las que se acaban de señalar y que no son específicamente femeninas; la transmisión de la ciencia o la poesía son en principio privativas del hombre. Que se dé acceso a ellas a las mujeres es un hecho importante, pero no deja de ser excepcional, sobre todo si se compara el número de «mujeres sabias» con el del total de los ulemas

[23] M.ª L. Ávila, «Las mujeres sabias», n.º 29.
[24] M.ª L. Ávila, «Las mujeres sabias», n.º 48.

andalusíes. En su afán por incorporar a los diccionarios biográficos cualquier tipo de información, sus autores no tienen inconveniente en incluir algunas mujeres, sin que ello signifique que se pueda hablar de una presencia cultural importante ni, mucho menos, de una cultura propiamente femenina.

Otras actividades profesionales de la mujer que no tienen entrada en los diccionarios biográficos asoman ocasionalmente en el segundo tipo de fuentes a que se hacía antes referencia: había mujeres maestras, ayas, comadronas y curanderas, lavanderas y prostitutas. Tanto en la práctica de estas funciones como en su cualidad de miembros de una familia, las mujeres invadían de tanto en cuanto los espacios reservados a los hombres en la ciudad, o su espacio propio era invadido por ellos. Estas transgresiones de la separación de géneros que domina la sociedad islámica, se reflejan bien en los tratados de *ḥisba* ya que en ellos, junto a la normativa del mercado se suele incluir la regulación de las «buenas costumbres».

Ibn ᶜAbdūn, en su tratado de *ḥisba,* indica una serie de ocasiones en que las mujeres acuden a lugares públicos y señala los criterios a seguir en este tipo de situación. En primer lugar, las mujeres son sujeto y objeto de justicia: por tanto, se espera del juez que las atienda rápidamente cuando acuden como litigantes, de manera que no tengan que esperar demasiado y queden expuestas a miradas ajenas [25]. Las mujeres no deben acudir a los servicios de un abogado, porque éstos pueden aprovechar la situación para cortejarlas y seducirlas (lo que no dice Ibn ᶜAbdūn en este caso es la alternativa por la que deben optar las mujeres) [26]. Caso de ser condenada a prisión, debe evitarse el enviarlas a la cárcel de los hombres; el tratadista propone que las mujeres presas lo sean en casa de una matrona de buena reputación, a la que se abonará un salario por sus servicios [27].

Según Ibn ᶜAbdūn, varios lugares públicos eran frecuentados por mujeres de forma usual: cementerios, zocos, baños y —al tratarse de Sevilla— las orillas del Guadalquivir. A éstos habría que añadir las mezquitas y otros lugares de devoción; curiosamente, Ibn ᶜAbdūn no los

[25] Ibn ᶜAbdūn, *Risāla,* pp. 12/60.
[26] *Ibidem,* pp. 12/61.
[27] *Ibidem,* pp. 19/76.

menciona, aunque sí prohibe que las mujeres entren en las iglesias cristianas. Las visitas a las tumbas, a juzgar por este tratado de *ḥisba*, ocasionaban la siempre peligrosa mezcla de hombres y mujeres, y lo mismo ocurría en los zocos; pero al parecer eran los cementerios los lugares donde había que extremar más la vigilancia. Otro tanto podía suceder a orillas del río, adonde acudían las mujeres, no sólo a lavar la ropa, sino también a pasar el rato en verano e incluso a pasear en barca con individuos libertinos [28].

En todas estas recomendaciones de Ibn ᶜAbdūn, hay que subrayar la insistencia en establecer una demarcación física entre hombres y mujeres. No considera que haya que prohibir a las mujeres el sentarse a la orilla del río, sino el que lo hagan allí donde hay hombres. Los varones que, por necesidades de su oficio, deban tratar con mujeres, deberán ser personas ancianas y de buenas costumbres. Hay que sustraer a las mujeres de las miradas de todo hombre que no pertenezca a su familia, y por ello se recomienda el uso del velo. Estas normas debían de cumplirse habitualmente; de alguna de las mujeres sabias a que se ha aludido antes, se sabe que estudiaban con sus maestros separados de ellos por una cortina. La información del tratado de *ḥisba* de Ibn ᶜAbdūn puede entenderse como el reconocimiento de un estado de cosas diferente: la prohibición de un hecho reconoce de manera implícita su existencia. Pero tampoco puede deducirse de estos textos que las mujeres andalusíes disfrutaran de una libertad de costumbres desconocida en el Oriente islámico, como se ha venido haciendo tradicionalmente desde que H. Pérés, basándose en textos poéticos, expusiera una teoría en tal sentido.

En efecto, los casos que suelen aducirse en favor de la mayor libertad de la mujer andalusí —producida por «contaminación» de la sociedad cristiana— son tan excepcionales que difícilmente puede creerse en su generalización. Suele traerse a colación, para ello, la famosa historia del poeta al-Ramādī (siglo IV/X), que sigue por todo Córdoba a una joven de la que se enamora a primera vista, creyéndola una esclava; le da una cita a la que ella no acude y acaba descubriendo que se trata de la hermana de uno de sus amigos [29]. No menos citada es

[28] *Ibidem*, pp. 27/96, 32/109, 46/143.

[29] Véase M.ª J. Rubiera, «Oficios nobles, oficios viles», p. 74.

la figura de Wallāda, la princesa omeya y poetisa de la que se dice que «llevó a Córdoba una vida de mujer liberada, pregonando un amor que prescindía de los escrúpulos de la moral instaurada por los hombres» [30]. No hay que olvidar, sin embargo, que éstos y otros casos se dan en el contexto de unos grupos sociales muy limitados, en los que la separación entre hombres y mujeres se difuminaba al existir un espacio común: la tertulia literaria (en la que también se rompe otro tabú, el del consumo de vino), a la que acuden las esclavas poetisas y cantoras, como ya se ha indicado.

El espacio propio de las mujeres, aquel en el que tienen zonas de uso exclusivo, es la casa, sea ésta humilde o palaciega. En la casa se desarrolla la vida familiar y las actividades más privadas del individuo —sea hombre o mujer—, y a ella dedicaremos ahora nuestra atención.

Residencias privadas

Al visitar un palacio como la Alhambra, se obtiene la impresión de entrar en un lugar de aparato y representación, destinado ante todo a reflejar la grandeza de sus habitantes. Los salones que se suceden, unos a otros, adornados con la más compleja decoración —a la que la imaginación debe añadir tapices y colgaduras ahora desaparecidos— tienen una función evidente de símbolo de poder. No se conservan palacios de la época que estudiamos, y el símil de la Alhambra, tan posterior, sirve únicamente de punto de referencia, que además puede encontrarse de igual modo en la civilización occidental.

Estos palacios son, sin embargo, lugares habitados. Ya hemos hablado del gran número de mujeres que, según Ibn Ḥayyān, poblaban el alcázar de Córdoba y a las que hay que añadir los servidores, esclavos, guardianes y funcionarios: el palacio es también la sede del gobierno. Las áreas de vivienda privada están bien delimitadas de los lugares de ceremonias y recepción donde se recibe a dignatarios y embajadores o se celebran fiestas. He aquí, en la descripción de al-ʿUḏrī, un testimonio sobre esa doble función del palacio, referido al del rey de Almería al-Muʿtaṣim:

[30] R. Arié, *España musulmana*, p. 273.

> [...] cierra el jardín por su lado meridional una gran sala de recepciones *(maŷlis)* a la que dan acceso puertas con adufas labradas según la tradición oriental [...] Dicha sala está pavimentada con losas de mármol blanco y con el mismo material lo está el revestimiento de sus zócalos. Contigua a esta sala, en la parte meridional del recinto, hay una gran mansión privada *(dār)*, construida hábil y artísticamente, con diversas clases de decoración dorada cuyas maravillas dejan estupefactos a quienes las contemplan. En la misma dirección sigue luego otra gran sala de recepciones... [31].

Las descripciones de los palacios andalusíes [32] suelen aplicarse exclusivamente a la enumeración de ricos materiales y prodigios de ornamentación, dejado sin respuesta las numerosas preguntas que el lector actual se hace ante estos textos o ante los escasos restos arqueológicos conservados. Tampoco es mucho lo que se sabe sobre los lugares de habitación de la mayor parte de los habitantes de al-Andalus; desde luego las fuentes escritas omiten cualquier tipo de descripción de las casas, puesto que todo el mundo sabía cómo eran. Es posible encontrar, a veces, informaciones interesantes en las fuentes jurídicas, que recogen litigios entre vecinos a propósito, por ejemplo, de un horno cuyo humo causa molestias, o un árbol cuyos frutos caen en el jardín colindante. Pero es éste de las casas uno de los temas en el cual hay que recurrir a la documentación arqueológica, única que puede suministrar alguna luz sobre la estructura interna de las viviendas andalusíes y su relación con la vida y actividades de la familia.

Recientemente, se ha publicado una obra colectiva [33] en la que se agrupan los resultados de una serie de trabajos arqueológicos sobre casas privadas. De ellos, uno de los de mayor interés para este estudio es el dedicado a un barrio de la ciudad de Pechina (Baŷŷāna) [34], datado por sus autores en la primera mitad del siglo IV/X. A través de estas páginas, surge la imagen de una casa urbana de cierta extensión (entre 44 y 250 metros cuadrados), organizada en torno a un patio al cual se

[31] L. Seco de Lucena, «Los palacios del taifa almeriense al-Muʿtaṣim», pp. 17-18.

[32] Muchas de ellas recogidas por M.ª J. Rubiera, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, 1981 y 1988.

[33] *La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología*, Granada, 1990.

[34] F. Castillo Galdeano y R. Martínez Madrid, «La vivienda hispanomusulmana en Baŷŷāna-Pechina (Almería)», *op. cit.*, pp. 111-127.

accede tras pasar por el zaguán. Éste es un auténtico espacio neutro, que divide el ámbito privado y doméstico del de la calle, marcando una distancia entre ésta y el patio.

El patio —a veces con una alberca— aparece en estas casas como lugar de uso y paso comunes, a cuyo alrededor se organizan las habitaciones privadas. Algunas de éstas tienen grandes dimensiones, por lo que es posible imaginarlas como lugares de reunión donde se puede también comer, dormir o incluso trabajar en labores domésticas. No hay un esquema único para las cocinas, usualmente cuartos con un suelo de tierra apisonada; en cambio las letrinas son siempre habitáculos pequeños, alzados sobre el espacio de acceso y con una atarjea que atraviesa el muro y desagua en un pozo negro. Todas estas casas de Pechina, construidas con materiales muy pobres, conservan restos de una decoración de almagra, de carácter geométrico, que evidencia una voluntad de adorno y mejora de las condiciones de vida.

Estos recintos donde se desarrolla la vida familiar, son los que Ibn ᶜAbdūn define como «abrigos en que se refugian las almas, los espíritus y los cuerpos, por lo cual deben ser protegidas y vigiladas, ya que en ellas se depositan bienes y se custodian las vidas» [35]. El espacio y funciones de la casa —de cualquier nivel social— tienen una importancia básica en una sociedad islámica como la andalusí, donde lo privado se mantiene estrictamente separado de lo público. En la casa se nace, se enferma y se muere: no hay casi ejemplos de hospitales públicos en al-Andalus. En la casa se come y se bebe con los amigos: no existen restaurantes públicos, que tardarán mucho en aparecer en los países islámicos. En la casa, incluso, enseñan muchos maestros que prefieren no acudir a las mezquitas a impartir sus enseñanzas.

El individuo y su cuerpo

En su ya citado libro sobre la arquitectura en la literatura árabe (con numerosos ejemplos andalusíes), M.ª J. Rubiera se refiere repetidamente a lo que denomina «estética del placer» de la cultura árabe. Los ejemplos literarios que aduce para ello en su obra aúnan general-

[35] Traducción de E. García Gómez, p. 112.

mente expresiones sensoriales muy diferentes y que abarcan el sonido —el murmullo de las fuentes—, la vista —jardínes y descripciones palaciegas— o el olfato —perfumes, flores.

Lo que se desprende de estas citas literarias [36] es una característica común, que puede encontrarse en textos de tipo muy diverso, tanto andalusíes como orientales: la concepción del cuerpo humano como un todo unitario. Los sentidos no se dividen en categorías diferentes según tengan mayor o menor relación con la actividad intelectual, y la apreciación del mundo externo puede hacerse, al mismo tiempo, a través de varios de ellos y de la experiencia mental y racional. Las reservas e inhibiciones hacia las sensaciones del cuerpo, tan características de la civilización occidental, no aparecen en la cultura árabe-islámica sino en un plano muy concreto, al que ya se ha hecho referencia: la situación de pureza ritual.

Muchos andalusíes habrían suscrito los párrafos iniciales del *Tratado de Cocina* escrito por el oriental al-Bagdādī en el siglo VII/XIII, en los cuales afirma que las delicias del mundo son seis: la comida, la bebida, el vestido, el sexo, lo que se puede oler y lo que se puede escuchar [37]. Entre todo ello, destaca al-Bagdādī, naturalmente, la comida; pero es significativo que no aísle los placeres del gusto de los que proporcionan los otros sentidos. Esta misma tendencia se aprecia en los recetarios del Norte de África y al-Andalus, de época medieval, que han llegado hasta nuestros días, y en los que la descripción de los platos suele acompañarse de indicaciones de color y presentación.

Las dos colecciones de recetas del Occidente islámico que se han conservado (el tratado anónimo editado y traducido por A. Huici Miranda y el original de Ibn Razīn al-Tuŷībī) pertenecen a una época posterior a la que nos interesa aquí, aunque probablemente reflejan, al menos en parte, una realidad anterior. Se trata de libros de cocina ante los cuales cabe preguntarse a quién iban destinados; no parece arriesgado afirmar que, lo mismo que ocurre en Oriente, los recetarios de al-Andalus y el Magrib se dirigen a grupos sociales acomodados, de evidente raíz urbana y que, en algunos casos, reflejan también usos ali-

[36] A las que pueden añadirse las recogidas por H. Pérès, *Esplendor de al-Andalus*, especialmente en su segunda y tercera partes.

[37] Al-Bagdādī, *Kitāb al-Ṭabīj*, p. 9.

menticios de la corte. Utilizarlos como único testimonio de la dieta andalusí proporcionaría una imagen distorsionada; no hay que olvidar que una gran mayoría de la población —en las ciudades o en el campo— se alimentaba básicamente de cereales y legumbres, teniendo un consumo muy limitado de carne y de pescado (éste, más abundante en las zonas costeras o próximas a ríos) [38].

A pesar de esta salvedad, los tratados de cocina son útiles para comprender el interés de la sociedad por la calidad de sus alimentos; sólo la cultura china puede equipararse a la islámica —en épocas premodernas— en cuanto al desarrollo y puesta por escrito de una tradición culinaria refinada [39]. La confección de platos delicados es un placer sensorial, pero su descripción puede ser, asimismo, una fuente de placer intelectual; los poetas andalusíes dedican composiciones a determinados ingredientes o consagran epístolas en prosa rimada a los dulces más apetitosos. Ejemplo de lo primero son los versos de un poeta del siglo v/xi, Abū l-Ḥasan Ibn al-Qabṭurnuh, dedicados a la berenjena:

> Es un fruto de forma esférica, de agradable gusto, alimentado por agua abundante en todos los jardines.
>
> Ceñido por el caparazón de su pediolo, parece un rojo corazón de cordero entre las garras de un buitre [40].

Nada mejor, para ilustrar un ejemplo de prosa literaria con tema gastronómico, que la figura de Ibn Šuhayd, el gran poeta cordobés (m. 399/1008) [41]. En su *Risālat al-tawābiʿ wa-l-zawābiʿ (Epístola de los genios)*, incluye una composición dedicada a los dulces. El motivo inicial, para introducir el tema, consiste en la evocación de una reunión de amigos en la que participa Ibn Šuhayd y en la que también se halla un alfaquí muy goloso. Cuando éste ve llegar las bandejas de dulces,

[38] Una muy útil visión de conjunto de los recursos alimenticios en al-Andalus puede verse en la tesis doctoral de E. García Sánchez «La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico», Universidad de Granada, 1984, parte de la cual se ha publicado en la revista *Andalucía islámica*.

[39] Véase D. Waines, «The Culinary culture of al-Andalus».

[40] E. García Gómez, *Poemas arábigoandaluces*, p. 81.

[41] Sobre su vida y obra, véase J. Dickie, «Ibn Šuhayd, A biographical and critical study».

se precipita hacia ellas y comienza a describirlos en términos encomiásticos. Todo el fragmento tiene una clara intención humorística, destinada a poner finalmente en ridículo al glotón y aprovecha para introducir los nombres de los dulces más apreciados y conocidos, y cuyas recetas pueden encontrarse en libros de cocina orientales y andalusíes [42].

El entorno en que se inserta esta pequeña epístola de Ibn Šuhayd es también interesante: se trata de un grupo de amigos que se reúne para comer, beber, escuchar música o recitar poesías. El ingenio preside estas reuniones que tan frecuentemente se retratan en las crónicas o en las antologías literarias, y que suponen la existencia de unos grupos sociales de alto nivel de vida y cultura. Estos amigos lo mismo pueden discutir las excelencias de un plato determinado que rivalizar en cuestiones lexicográficas; no era extraño que asistieran a las tertulias esclavas cantoras ni que se consumieran bebidas alcohólicas.

La cuestión de la bebida ha sido también tratada —como la situación de las mujeres— por algunos investigadores para realzar una supuesta diferencia de al-Andalus con respecto a otros países islámicos, diferencia apoyada sobre todo en la pervivencia de costumbres y usos anteriores a la llegada de los árabes a la península. Es indudable que en al-Andalus se producía y consumía vino; pero lo mismo puede afirmarse de otras muchas regiones del Islam donde además se han fabricado, a lo largo de los siglos, otras bebidas alcohólicas a partir de cereales, dátiles o leche. Ahora bien, la prohibición legal de su consumo por los musulmanes ha producido una casuística jurídica acerca de la verdadera naturaleza del vino y de cuál es la bebida que se ha de considerar como tal. El *nabīḏ*, que es un producto no fermentado, es considerado aceptable por la escuela jurídica *ḥanafī*, y un cierto número de alfaquíes andalusíes seguían esta opinión.

La actitud ambivalente ante el consumo de vino (es algo prohibido pero que muchos hacen) se refleja bien en algunas anécdotas sobre el comportamiento de los jueces ante lo que era, a todas luces y según la legislación islámica, un delito. Entre estas anécdotas, figuran las atribuidas a los jueces Muḥammad b. Ziyād y Aḥmad b. Baqī, en las que

[42] El texto árabe se encuentra en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, pp. 270-272. Véase la traducción de J. Monroe, *Risāla*, pp. 74-75.

dan muestras de tolerancia ante una persona embriagada; el recurso más utilizado es considerar que está enfermo o que no se puede probar que haya estado bebiendo. En otro caso, el protagonista es uno de los Banū ᶜĀṣim, ᶜAbd Allāh b. Ḥusayn b. ᶜĀṣim, que fue jefe de policía (*wālī l-šurṭa*) en Córdoba en época del emir Muḥammad, y que era famoso por su estricta y dura aplicación de la ley. ᶜAbd Allāh vio un día a un joven que se tambaleaba como si estuviera borracho. Ordenó que se le detuviera y, como se comprobase que olía a vino, mandó que fuera azotado. Cuando ya se preparaban a ejecutar el castigo, el joven avergonzó a Ibn ᶜĀṣim recordando un verso que este último había compuesto en alabanza del vino y reprochándole su falta de coherencia; Ibn ᶜĀṣim le perdonó entonces [43].

No es de extrañar que las crónicas históricas afirmen la abstinencia de los emires y califas en esta cuestión, subrayando su negativa a consumir vino: así se dice en concreto del emir Muḥammad que, como sus antepasados, no lo probaba. En cambio, a él y a todos los omeyas les gustaba mucho, y lo consumían en lugar de vino, el *šarāb ᶜasalī* («sorbete de miel»), que según parece debía de confeccionarse con fuego de leña de vid [44]. Esta ejemplar característica de los príncipes omeyas, de ser cierta, no puede aplicarse a sus cortesanos y a los andalusíes de noble cuna. Del propio emir Muḥammad afirma también Ibn Ḥayyān que tenía «tertulias de bebida» (*maŷālis šarab*) en las que no se menciona exactamente qué tipo de consumiciones se hacía; la referencia aparece en un texto destinado a subrayar el grado de intimidad de que gozaba Hāšim b. ᶜAbd al-ᶜAzīz con el emir, puesto que se sentaba en una silla especial colocada para él a un lado del salón y sólo escanciaba lo que a él le parecía bien [45].

De vez en cuando, las fuentes árabes ofrecen información sobre altos funcionarios o cortesanos que se reúnen entre amigos para beber; alguna de estas noticias también se da para los ulemas, aunque mucho más raramente. La afición de Almanzor a la bebida era notoria, aunque al parecer la abandonó por completo dos años antes de su muerte [46]. En una de estas reuniones báquicas, en su palacio, Ŷaᶜfar

[43] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, pp. 187-188.
[44] *Ibidem*, p. 277.
[45] *Ibidem*, p. 160.
[46] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 289.

b. ʿAlī b. Ḥamdūn fue incitado a emborracharse y, al retirarse hacia su casa, fue atacado por asesinos a sueldo de Almanzor, que le dieron muerte [47].

Generalmente, estas noticias se ofrecen sin comentarios censores; será en el siglo v/xi cuando el consumo de vino se utiliza como arma propagandística en contra de los reyes de Taifas, a quienes se acusa de ésta y otras transgresiones de las normas islámicas como explicación de las amenazas que se ciernen sobre el Islam peninsular. Las *Memorias* del rey ʿAbd Allāh de Granada abundan desde luego en informaciones sobre la afición al vino de algunos miembros de su familia, especialmente su abuelo, Bādīs. No hay, sin embargo, indicios de que en esta época se bebiera más. En la gran y famosa fiesta organizada por al-Ma'mūn de Toledo con ocasión de la circuncisión de su nieto, una vez que las celebraciones oficiales han terminado, el rey ofrece *nabīḏ* a un grupo selecto cuyo gusto por la bebida conoce. Los invitados se retiran a una sala del palacio, donde además degustan un plato que se consumía usualmente en este tipo de ocasiones: la *ṭuyūrīya*, confeccionada a base de pajaritos en un recipiente de vidrio resistente al fuego. La memoria de este plato como costumbre andalusí perduró incluso en recetarios orientales mucho más tardíos [48].

El largo texto que describe la fiesta de al-Ma'mūn incluye también un interesante fragmento sobre el uso de los perfumes en esta clase de celebraciones. Después de haber terminado la comida, los invitados fueron llevados a la sala de las abluciones, donde además de algunos ungüentos y polvos perfumados se les vertió agua para lavarse las manos:

> A continuación les condujeron al salón de los perfumes que estaba situado en lo alto, sobre el río, y que era el más lujoso de los salones. Comenzaron a ser perfumados por el aroma de los pebeteros de plata que contenían áloe indio, mezclado con ámbar de Fusṭāṭ; luego sus vestidos fueron aspersados con agua de rosas mientras que se vertían sobre sus cabezas perfumes embotellados en frascos de cristal tallado. Luego les acercaron esencieros de cristal de muy bella factura y forma que contenían diversas algalias, el más escogido almizcle tibetano, el

[47] *Ibidem*, II, pp. 280-281.

[48] Véase M. Marín, «Food and feast in Muslim Spain».

> más puro ámbar magrebí y la esencia del sauce barmakí. Con tantos perfumes sus bigotes terminaron goteando perfume y sus canas recuperaron su color [49].

No hay que olvidar que el lujo y magnificencia de esta fiesta la hicieron proverbial en la historia y la literatura andalusíes, lo que explica el derroche de sustancias odoríferas de alto precio. Los perfumes —como las especias— son uno de los componentes básicos del comercio de lujo. En las descripciones de regalos enviados por ᶜAbd al-Raḥmān III a señores del Norte de África, los perfumes figuran al mismo nivel que las telas de brocado o las joyas más exquisitas; en 322/933, los obsequios a Mūsà b. Abī l-ᶜĀfiya incluían, entre otras cosas, botes de marfil y plata que contenían sándalo, incienso, ámbar, algalia, agua de rosas, perfumes reales [50] y otros productos de cosmética, como colirios y polvos contra el sudor.

El más conocido de estos perfumes era la algalia (del árabe *al-gālīya*), que aparece en una significativa y muy conocida anécdota: durante la revuelta del Arrabal, el califa al-Ḥakam unta con ella sus cabellos, con el propósito de que, en el caso de perder la vida, su cabeza pueda distinguirse de la del resto de los muertos [51]. El uso de perfumes de tan alto precio no podía sino estar retringido a personas de gran capacidad adquisitva; es interesante a este respecto señalar cómo, estando el juez Sulaymān b. Aswad invitado un viernes en casa de un visir, éste le ofreció algalia para perfumarse. El juez se negó a aceptar el ofrecimiento diciendo que como era viernes, tenía que hacer la ablución para la oración y por tanto el perfume se perdería [52]. La gran masa de la población sólo tenía acceso a estos refinados placeres en ocasiones muy concretas: ya se ha señalado el elevado consumo de perfumes en la mezquita aljama de Córdoba durante el mes de *ramaḍān*.

Es necesario recordar, dentro de este apartado dedicado a la individualidad del cuerpo, la función de los baños. Ya se ha mencionado

[49] Texto de Ibn Ḥayyān en Ibn Bassām, *Ḏajīra*; traducción de M.ª J. Rubiera, *La arquitectura en la literatura árabe*, 2.ª ed., pp. 167-168.

[50] Esta expresión indica la presencia de perfumes compuestos de más de una sustancia.

[51] *Aḫbār maŷmūᶜa*, pp. 131/137.

[52] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 129/158.

la importancia del baño como medio de purificación ritual, necesario para cumplir con las obligaciones religiosas. Pero el baño cubre además otras necesidades, desde las puramente higiénicas hasta las sociales —ejerce como espacio de reunión—, pasando por lo que nos interesa aquí, que es lo relativo al cuidado del cuerpo. A través de un proceso que sigue de cerca la tradición romana, el andalusí sale del baño convenientemente aseado, depilado y teñido [53]; su aspecto externo se completará con perfumes, cosmética y vestidos.

La indumentaria de los andalusíes más pudientes sufrió la influencia, sobre todo, de las modas orientales; de manera especial a partir de la época de ᶜAbd al-Raḥmān II, en la que se introdujeron novedades de todo tipo en los círculos cortesanos e intelectuales [54]. Las fuentes árabes proporcionan mucha más información sobre la calidad de los tejidos y su procedencia que sobre su corte y disposición, especialmente cuando se trata de materiales de alto precio. En el alcázar cordobés había, en tiempos de ᶜAbd al-Raḥmān II, una mujer responsable del almacén de la ropa *(jazzānat al-kiswa)* y sastres que trabajaban de continuo bajo la dirección de un encargado *(ᶜarīf al-jayyāṭīn)* [55]. Entre los regalos con que los emires obsequiaban a poetas, visires o embajadores, los trajes eran uno de los más preciados, ya que solían estar confeccionados con telas finas y exóticas, muchas veces importadas de Oriente, donde se había desarrollado una industria —y comercio— de lujo basada, en parte, en este tipo de confecciones. No es por tanto extraño encontrar referencias a vestidos o modas iraquíes y al proceso de su introducción en al-Andalus. Por ejemplo, se dice que ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Šamir era hombre de gran privanza con el emir ᶜAbd al-Raḥmān II, del que había sido amigo en su juventud. Reinando ya el emir, un día entró a verle vestido con un traje iraquí y tocado del mismo estilo, lo que provocó un comentario del príncipe, recordándole la caperuza *(gufayr)* que solía llevar cuando le visitaba siendo él joven [56].

[53] Véase una de las más recientes publicaciones sobre los baños árabes en España, *Baños árabes en el país valenciano*, Valencia, 1989, especialmente la contribución de M. de Epalza, «Estructura y funciones de los baños islámicos».

[54] Una visión general de los vestidos andalusíes, en R. Arié, *España musulmana*, pp. 290 y ss.

[55] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 21.

[56] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, pp. 60-48.

No puede deducirse de la anécdota si el emir estaba aludiendo a un cambio de fortuna de ᶜAbd al-Raḥmān, reflejado en su vestimenta y tocado, o si simplemente se refería a las nuevas modas, propias de los grupos elegantes de la corte y adoptadas por personas de cierta edad. De Hāšim b. ᶜAbd al-ᶜAzīz se sabe que era, en su juventud, uno de estos dandis cordobeses del siglo III/IX: realzaba su natural apostura con una túnica *(ṯawb)* amarilla *ṭirāzī* y llevaba un manto *marwazī* [57].

El apelativo *ṭirāzī* se refiere a las telas confeccionadas en el *ṭirāz*, fábrica de tejidos que controlaba la administración central y en la que se manufacturaban vestiduras, tapices y colgaduras de la mejor calidad, que llevaban el nombre del emir reinante. Estos «talleres reales» se originan también en Oriente y su introducción en al-Andalus se debe al tantas veces mencionado ᶜAbd al-Raḥmān II.

A pesar de la existencia de una *dār al-ṭirāz* en Córdoba, los tejidos de ese tipo fabricados en Iraq seguían disfrutando de un gran prestigio. Se conserva, dentro del relato de la vida de Faraŷ b. Sallām, una anécdota probablemente apócrifa a través de la cual, sin embargo, se observa bien el interés de los príncipes omeyas por hacerse con esta clase de tejidos —y los problemas políticos que ello suponía. Faraŷ b. Sallām es conocido en la historia cultural de al-Andalus por haber introducido las obras de al-Ŷāḥiẓ, el gran polígrafo de Basora [58]. Según el relato al que aludimos [59], durante su estancia en Iraq, Faraŷ pidió a al-Ŷāḥiẓ que le ayudara a conseguir trajes iraquíes finos, bordados con el nombre del emir Muḥammad a quien pensaba llevárselos como regalo. Al-Ŷāḥiẓ le hizo ver la dificultad de obtener indumentaria, fabricada en el *ṭirāz* real *ʿabbāsí*, con el nombre de un príncipe omeya, pero habló con el director de los talleres, quien se prestó a hacerlo en el mayor de los secretos.

A su vuelta a al-Andalus, Faraŷ b. Sallām entregó su regalo al emir, quien apreció muchísimo el obsequio (y sin duda correspondió adecuadamente).

Por otra parte, se fue creando en al-Andalus una industria textil propia que alcanzó gran calidad y fama; en el siglo IV/X, el viajero

[57] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Maddī, p. 159.

[58] Existe en castellano una traducción de su *Kitāb al-bujalā', Libro de los avaros*, de S. Fanjul, Madrid, 1984.

[59] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 164.

oriental Ibn Ḥawqal pondera extraordinariamente algunas de las especialidades locales:

> Nadie, en cualquier parte del mundo, puede igualar a los artesanos de al-Andalus en la confección de fieltros, que a veces se fabrican exclusivamente para el sultán [...] también fabrican telas de seda cruda, fina y tupida para el sultán y su calidad sobrepasa las sedas del Iraq [...] Los mantos o capas fabricados en Pechina son exportados a Egipto, La Meca, el Yemen y otros países. Se confeccionan para el pueblo y para el Sultán vestidos de lino que se pueden comparar a los mejores tejidos de Dabīq [60].

El uso y disfrute de estos tejidos de gran precio y calidad estaba limitado a capas muy restringidas de la sociedad andalusí. Se trata, no sólo de seguir una moda, sino de mantener un prestigio; el traje es una de las manifestaciones más evidentes de la posición social. Las ceremonias palaciegas suponen el uso de vestidos especiales, que distinguen y definen al que los usa. Del mismo modo, los ulemas más piadosos o de tendencias ascéticas señalan su distancia de los fastos mundanos mediante trajes raídos o vestiduras confeccionadas en lana. Sin llegar a estos extremos, un relato protagonizado por dos familias de ulemas es buena muestra de la importancia simbólica que tiene la apariencia externa. Se trata de las familias del juez Muḥammad b. Salama y de ᶜAbd Allāh b. Qāsim, que mantenían una estrecha relación; el juez era muy amigo del padre de ᶜAbd Allāh y las mujeres de las dos familias se visitaban. ᶜAbd Allāh cuenta cómo un día, siendo juez Muḥammad b. Salama, la hija de éste les visitó; el dueño de la casa ordenó a las mujeres de su familia que obsequiaran a la muchacha con un velo iraquí (*miqnaᶜ ᶜirāqī*). Pero cuando ella volvió a su casa, el juez la obligó a que devolviera el obsequio, afirmando que un velo semejante necesitaba de un vestido (*ṯawb*) y de un manto (*ridā'*) a tono con él. Este relato se ofrece en un contexto más amplio, en el que se insiste —con más ejemplos— en la resistencia del juez a aceptar regalos, aun de sus amigos más íntimos [61]; pero al mismo tiempo, nos indica clara-

[60] La traducción del texto completo de Ibn Ḥawqal y otras muchas noticias sobre la fabricación de tejidos, en J. Vallvé, «La industria en al-Andalus», pp. 225-236.

[61] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 165-166/204-205.

mente el tipo de indumentaria que se consideraba apropiada para mujeres de buena familia y posición acomodada.

Una de las actividades de las mujeres, dentro del círculo familiar, estaba relacionada con la fabricación de tejidos. Probablemente, se ocupaban en ello tanto las criadas y esclavas como las mujeres libres: el juez Saʿīd b. Sulaymān al-Gāfiqī entregó a un hombre una tira de tela blanca de lana para unos gastos derivados de su sentencia y le dijo que se había hecho en su casa para que él la usara durante el invierno [62].

Es también conocido el hecho de que Almanzor llevaba a todas sus campañas su sudario, que había sido tejido por sus hijas [63]. Son datos fragmentarios, que no permiten sacar conclusiones definitivas; puede suponerse que estos trabajos domésticos servirían, sobre todo, para cubrir necesidades básicas de la casa. La existencia de una normativa muy detallada sobre las actividades de comerciantes de telas, sastres, bataneros o tintoreros [64] parece indicar que sus servicios formaban parte usual de la vida de los andalusíes.

Éstos eran sensibles, en general, al aspecto exterior; las anomalías y casos curiosos se reflejan fielmente en los textos. En época de ʿAbd al-Raḥmān II, los capitalinos cordobeses miraron con sorna al juez Saʿīd b. Sulaymān, que era del Llano de los Pedroches; el primer día que se presentó en el juzgado de Córdoba iba vestido como un provinciano con una aljuba *(ŷubba)* de lana blanca y se tocaba con una *qalansuwa* también blanca [65].

En un sentido muy diferente, llamó la atención otro de los jueces de Córdoba, Muḥammad b. Bašīr, que al parecer no iba vestido como se esperaba de un hombre de su posición. Se le describe en dos ocasiones: al entrar en la mezquita aljama un viernes, llevaba un manto azafranado y el pelo peinado «en cabellera partida». Del mismo modo se le describe en otra ocasión, pero además se había dado *kuḥl* (antimonio) y aleña en las manos; el texto árabe afirma que iba arreglado como un joven, de modo que era difícil creer que se trataba de un juez. Añá-

[62] *Ibidem*, pp. 111-136.

[63] M. Marín «Las mujeres de las clases sociales superiores», p. 125.

[64] J. Vallvé, «La industria en al-Andalus», pp. 231 y ss.

[65] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 52; Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 109-133.

dase a ello que solía llevar vestidos de seda y se tendrá una imagen poco convencional del funcionario cordobés, pero que debía de ser corriente entre otros grupos sociales [66].

En la descripción del atuendo de Saʿīd b. Sulaymān, se menciona que iba tocado con una *qalansuwa* blanca. Esta palabra se refiere a una especie de bonete [67] cuyo uso estaba muy extendido en al-Andalus, donde, por el contrario, no era normal cubrirse la cabeza con un turbante, al menos en los ambientes de ulemas y alfaquíes. En cierta ocasión, le preguntaron a Yaḥyà b. Yaḥyà acerca del uso del turbante; el prestigioso sabio respondió que eso era costumbre de los orientales. Entonces le dijeron que si él empezaba a usarlo, su fama haría que el común de la gente siguiera su ejemplo. Sin embargo Yaḥyà se negó a introducir esta moda foránea, aduciendo para ello el hecho de que, aunque el juez Muḥammad b. Bašīr solía llevar trajes de seda, nadie había adoptado esta costumbre [68].

El uso del turbante fue introducido, más adelante, por los contingentes de beréberes que Almanzor incorporó al ejército califal y que tuvieron una participación decisiva en la guerra civil que inicia el período de los reyes de Taifas. Precisamente durante las matanzas de beréberes en Córdoba, dos de sus jefes, Muḥammad b. Yaʿlà al-Magrāwī y Maṣal b. Ḥamīd se ocultan hasta que el entonces califa, Muḥammad b. Hišām al-Mahdī, les concede el amán; entre las condiciones que les impone, está la de dejar de llevar turbantes y utilizar en su lugar la *qalansuwa*.

Aunque de una manera parcial, los datos anteriores nos ofrecen una imagen del aspecto exterior de los andalusíes que viene a completar esta rápida visión del conjunto de signos sensoriales del individuo. Sin embargo, hay que tener en cuenta además otra faceta fundamental de la «corporeidad»: la salud y su contrapunto, la enfermedad.

El cuidado del cuerpo no consiste sólo en la cura de las enfermedades. Buena parte de la literatura médica árabe —y los andalusíes compusieron importantes tratados en esta materia— está dedicada a la prevención de los males que afectan al cuerpo humano. Esta medicina

[66] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 57-58/71.
[67] Véase R. Dozy, *Dictionnaire des noms des vêtements*, *s. v.*
[68] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 64/79-80.

preventiva se ejerce fundamentalmente a través de la dietética, que establece un análisis riguroso de las cualidades de cada alimento, tanto positivas como negativas. Recogiendo la tradición galénica de la teoría humoral, los médicos árabes recomiendan determinados frutos o carnes para los individuos de carácter «frío» o «húmedo», o para aquellos en los que predominan los humores «cálidos»; del mismo modo, establecen claramente una dieta diferente para los jóvenes o los ancianos o para las mujeres embarazadas. Pocos alimentos, no obstante, se presentan en estado puro; es necesario «corregirlos», es decir, añadirles uno o varios elementos que puedan anular o compensar sus cualidades negativas.

Esta tradición dietética se complementa con la experimentación clínica. Entre los médicos andalusíes que compusieron tratados sobre su arte y ciencia, destaca indudablemente la familia de los Banū Zuhr y, entre ellos, Abū Marwān ᶜAbd al-Malik b. Zuhr (m. 557/1162), autor de un *Tratado de los alimentos (Kitāb al-agḏiya)* [69] en el que incluye numerosas observaciones propias, junto a informaciones procedentes de la tradición árabe oriental y la galénica. A través de la obra de Ibn Zuhr puede observarse esa preocupación, a la que antes se aludía, por la correcta ingestión y combinación de los nutrientes, advirtiendo además de los que deben evitarse y en qué circunstancias. En la misma línea de cuidado del cuerpo, Ibn Zuhr incluye recomendaciones sobre el correcto uso del baño, la orientación más adecuada de las viviendas o el empleo de dentífricos.

La obra de Ibn Zuhr no es un texto aislado; pronto se formó, en al-Andalus, una tradición médica que abarcaba también un profundo conocimiento de la farmacología [70]. Parte de la actividad profesional de los médicos andalusíes ha quedado recogida en textos biográficos, el más antiguo de los cuales es el compuesto por el cordobés Ibn Ŷulŷul, que vivió en el siglo IV/X [71] y que ya se ha mencionado al tratar de los médicos cristianos.

En varias de estas biografías se observa cómo el médico, junto a la cura de pacientes, fabrica él mismo sus remedios compuestos, que,

[69] Editado y traducido por E. García Sánchez, Madrid, en prensa. Agradezco a la dra. García Sánchez la consulta de su trabajo.

[70] Véase M. Meyerhof, «Esquisse d'histoire de la pharmacologie...».

[71] Véase J. Vernet, «Los médicos andalusíes».

a veces, toman su nombre; la fórmula magistral de estos medicamentos era un secreto bien guardado.

Los médicos biografiados por Ibn Ŷulŷul son aquéllos que descollaron en su profesión; muchos son también médicos de la corte y aparecen protagonizando anécdotas de curaciones a los emires y califas. Entre ellos destacan Aḥmad y ᶜUmar, hijos de Yūnus b. Aḥmad al-Ḥarrānī, un oriental que había llegado a al-Andalus en época del emir Muḥammad e introdujo un electuario *(maᶜŷūn)* que vendía a alto precio [72]. Aḥmad b. Yūnus gozó de la confianza de Almanzor, que

> le encargó del cuidado de la farmacia de palacio. Jamás hubo otra parecida. Colocó en ella doce esclavos jóvenes que preparaban jarabes y componían los *maᶜŷūn*. Pidió al Emir de los Creyentes que se regalaran (estos preparados) a los pobres y enfermos que lo necesitaran. El Califa consintió. Era experto en los medicamentos simples, fabricaba jarabes y *maᶜŷūnes* y atendía a todo aquel que se le presentaba. Curaba las enfermedades de los ojos de un modo prodigioso y aún se conserva en Córdoba el recuerdo de esto. No perdonaba el pago de sus honorarios a la gente pudiente a la que había atendido. Ayudaba con su ciencia al amigo, al vecino y al pobre [73].

En ésta y en otras biografías aparecen referencias a los pagos por el tratamiento médico indicativos de que el ejercicio de la medicina podía ser, en determinados casos, una profesión lucrativa. Como es lógico, esto se aplica sobre todo a los médicos más importantes, que tenían entre sus pacientes no sólo al emir, sino a las mujeres del alcázar o a altos funcionarios. Esto les convertía, en ocasiones, en instrumento de intrigas palaciegas; se decía que el emir ᶜAbd Allāh había sobornado al flebotomista que iba a hacer una sangría a su hermano para que envenenase la lanceta, como consecuencia de lo cual falleció [74]. El nombre de Yūnus b. Aḥmad al-Ḥarrānī aparece también relacionado con una historia semejante de luchas internas por el poder dentro del alcázar: el eunuco Naṣr recurrió a él, según se afirma, para envenenar

[72] *Ibidem*, p. 454.
[73] *Ibidem*, p. 462.
[74] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 156.

a ᶜAbd al-Raḥmān II. El médico avisó de lo que se tramaba al emir, quien hizo beber a Naṣr de la copa envenenada [75].

Es también Ibn Ŷulŷul quien informa sobre alguna de las enfermedades más corrientes en su época: al referirse a la causa de la muerte de los médicos que está biografiando, menciona en algún caso la hidropesía y la disentería. En los diccionarios biográficos, es bastante frecuente hallar referencias a la muerte repentina y también a la afección conocida como *fāliŷ* (hemiplejía, parálisis); en algunos —no muchos— casos concretos se citan otras enfermedades causantes de la muerte del sabio, como ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb, que murió de cálculos *(ḥaṣà)* [76]. O ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik Ibn al-Makwī (m. 448/1056) que falleció como consecuencia de una tisis (*ᶜillat al-du būl)* [77]. Los tratados de medicina abundan en recomendaciones para el tratamiento de los diferentes tipos de fiebres, afección que era muy común, como lo eran las enfermedades que afectaban a la vista y que causaban la ceguera.

Los hospitales públicos fueron de tardía aparición en al-Andalus, posteriores desde luego al siglo v/xi [78]. El enfermo recurría por tanto, y según sus medios económicos, a médicos de fama, flebotomistas del zoco —la sangría era un método muy empleado—, curanderos o sanadores. Se conocían también y se utilizaban las virtudes curativas de las aguas medicinales; por ejemplo, cuando Abū ᶜAlī al-Gassānī enfermó de gravedad, se dirigió a Almería, donde llegó a primeros de *muḥarram* de 496/mediados de octubre de 1102, para tomar los baños en Alhama de Pechina. Era éste un famoso balneario, del cual al-Ḥimyarī [79] afirma que no tenía parangón en al-Andalus por las muchas virtudes de sus aguas; a él acudía gran cantidad de enfermos de todas las regiones del país. En torno a la fuente termal, se formó una aldea. Estaba situado a tres millas al oriente de Pechina; al norte de la ciudad había otra fuente termal que se consideraba aún mejor para el tratamiento de muchas enfermedades.

[75] Véase J. Vallvé, «Naṣr, el valido de ᶜAbd al-Raḥmān II», p. 187.

[76] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 111.

[77] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos*, n.º 22.

[78] J. Vernet, *La cultura hispano-árabe*, p. 263. Hay referencias, por otra parte, a la existencia de una leprosería en Córdoba.

[79] *Al-Rawḍ al-mᶜṭār*, pp. 38-39/49.

No hay que dejar de mencionar, finalmente, la importancia que en ocasiones revistieron las enfermedades epidémicas. Junto a las prolongadas sequías o los terremotos, se trata de catástrofes naturales contra las cuales poco se podía hacer antes de la implantación de una sanidad moderna. En al-Andalus, como en el resto del mundo medieval y premoderno, las sequías y hambres iban seguidas muy a menudo de epidemias; en algún caso, estas circunstancias fueron realmente dramáticas y empujaron incluso a la emigración a poblaciones enteras. Durante el gobierno de Yūsuf al-Fihrī, último de los emires que precedieron a los omeyas, se produjo una gran epidemia, a continuación de largos años de escasez y sequía: miles de beréberes establecidos en al-Andalus volvieron al Norte de África en busca de subsistencia [80].

Cuando los esfuerzos de los médicos resultaban infructuosos para salvar al enfermo y éste moría, su cuerpo recibía una serie de cuidados y preparaciones antes de ser enterrado: se lavaba y se perfumaba previamente a ser envuelto en la mortaja, que usualmente ya estaba dispuesta desde hacía tiempo. Dicen las crónicas que Almanzor hacía recoger el polvo que cubría su rostro durante sus expediciones militares; sus sirvientes lo depositaron en pañuelos y se llegó a reunir una gran cantidad. La intención del chambelán *ʿāmirí* era guardar este polvo para que se mezclase con los perfumes que habrían de ungir su cadáver antes de ser enterrado [81]. Cuando se trata de un ulema, los deseos relativos a la preparación de su cadáver son diferentes: Muḥammad b. Yaḥyà b. Aḥmad Ibn al-Ḥaḍḍā' (m. 416/1025) dejó dicho que lo enterraran con su libro *al-Inbāh*, que fue desencuadernado y sus páginas colocadas entre la camisa y las mortajas [82]. En otro ámbito muy diferente, pero también relacionado con las ceremonias fúnebres, se vuelve a encontrar un nombre de mujer: Faynān, una favorita del emir Muḥammad, fue quien introdujo la costumbre de perfumar las angarillas sobre las que se trasladaban los cadáveres reales [83].

En otra parte de este estudio, hemos mencionado las oraciones fúnebres que se rezaban en el momento del entierro. Si el fallecido es

[80] E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 33. Sobre otros períodos de alta mortandad, véase M.ª L. Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, pp. 36-40.

[81] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 288.

[82] M.ª L. Ávila, *Algunos aspectos*, n.º 845.

[83] M. Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores», p. 123.

un miembro de la familia omeya, su cadáver reposará en un cementerio especial *(rawḍat al-julafā')* situado en el recinto del alcázar cordobés [84]. La ciudad contaba con otros muchos cementerios [85], adyacentes a veces a mezquitas, que llevaban el mismo nombre. En ellos, se perpetúa el recuerdo del muerto en la lápida sepulcral, en la que se menciona el nombre y la fecha de muerte, junto con expresiones piadosas o fragmentos del Corán.

Daré dos ejemplos de estas inscripciones: el primero corresponde a un personaje del que sólo se conoce el nombre, sin que la lápida de su tumba informe sobre sus antepasados:

> En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Ha muerto Naṣr, Dios tenga misericordia de él y haga brillar su rostro. Fue transportado y colocado en su tumba la víspera del sábado quedando diez días del mes *ṣafar* del año 432 [31 de octubre de 1040]. Que Dios tenga misericordia de él y de quien Le invoque en la misericordia. Amén, Señor de los mundos [86].

El segundo ejemplo es más elaborado y se refiere a una persona de mayor viso social que el anterior:

> En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. «¡Hombres!, la promesa de Dios es verídica. ¡Que no os extravíe la vida mundanal ni respecto de Dios os extravíe el Seductor!» [87]. Ésta es la tumba del muy inteligente visir Abū ʿUmar Ibn Mūsà. Falleció, Dios tenga misericordia de él, la noche del viernes, en *ŷumāda II* del año 465 [febrero de 1073]. Testimonió que no hay dios sino Dios y que Muḥammad es el enviado de Dios. «Dios es verídico» [88].

[84] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 18.

[85] Sobre ellos y otros situados en las diferentes ciudades andalusíes, véase L. Torres Balbás, «Cementerios hispanomusulmanes».

[86] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, n.º 21. Esta lápida procede de Córdoba.

[87] *Corán*, 35, 5, trad. J. Vernet.

[88] *Corán*, 3, 89. El texto del epitafio, de origen toledano, en E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, n.º 68.

El ocio

En el capítulo dedicado a la vida religiosa, se han mencionado una serie de celebraciones que indudablemente tenían, junto a su aspecto devocional, otro no menos importante y de carácter festivo. Entre estas ocasiones, destaca sin duda la fiesta de la ruptura del ayuno, que tras los largos días de abstención celebra comunitariamente la vuelta a la vida normal. En todo el Islam, por otra parte, se conservaron festivales diversos, de origen preislámico, a pesar de no ser bien considerados por los alfaquíes y ulemas más estrictos; del mismo modo que la Iglesia cristiana adoptó y conservó fiestas paganas, la cultura islámica acepta otras costumbres festivas que indudablemente eran difíciles de erradicar, como lo prueban diversos textos que se han ocupado de estas cuestiones.

Entre estas festividades no-islámicas, los andalusíes celebraron «la noche de la vieja»; el día de *nayrūz* o del comienzo de la primavera, de tradición oriental; el jueves de abril (Jueves Santo); la Navidad y la fiesta de *ʿanṣara* o de san Juan [89]. Las condenas a este tipo de actividades a lo largo de los siglos, son un claro testimonio de la continuidad de su celebración, tanto entre el conjunto de la población como en sus niveles más elevados. Así, se sabe que el día de *ʿanṣara* se organizaban en el alcázar de Córdoba carreras de caballos, en época de ʿAbd al-Raḥmān III [90]; pero también que se trataba de una fiesta muy popular, de bienvenida al verano, en la que las gentes tenían por costumbre extender los vestidos al rocío, regar las casas y bañarse, en una serie de actos simbólicos de purificación.

Junto a estas festividades colectivas, tanto religiosas como profanas, la vida del individuo dentro de su entorno familiar está jalonada de pequeñas o grandes celebraciones que siguen sus pasos en ella. En la niñez, las dos fiestas más importantes son las del primer corte de cabellos y la de la circuncisión; de esta última se conservan algunos relatos relacionados con la familia omeya [91] y, sobre todo, con los reyes de taifas toledanos. En efecto, la fiesta de circuncisión del nieto de

[89] Sobre todas estas fiestas ha recogido y traducido textos árabes F. de la Granja en sus artículos «Fiestas cristianas en al-Andalus».

[90] F. de la Granja, *op. cit.*, II, p. 127.

[91] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, trad., p. 241.

al-Ma'mūn, a la que ya se ha hecho referencia, alcanzó tal grado de esplendor que su nombre se convirtió en una expresión proverbial [92]. Lejos de estos excesos, las clases menos acomodadas celebraban también esta ocasión, que suponía la entrada del niño en el mundo de los adultos.

Los matrimonios constituyen el otro gran motivo de fiesta familiar y de nuevo encontramos en las fuentes árabes relatos de bodas fastuosas protagonizadas por grandes personajes, como el muy famoso enlace de Asmā' bint Gālib con Almanzor, cuya procesión nupcial coincidió, precisamente, con la noche del *nayrūz* [93]. Muy distinto es el relato que se nos ha conservado en la biografía del juez Aḥmad b. Baqī y que presenta una visión viva y animada de una fiesta popular de bodas, en la Córdoba del siglo IV/X:

> Iba el juez caminando por la parte oriental de Córdoba, acompañado de algunos de sus amigos alfaquíes y otras personas cuando encontraron, en el patio de una casa, un grupo que celebraba una boda. Había una gran multitud, con músicos para entretenerles entre los que había también un bufón. Éste estaba escenificando el juego llamado de ʿAbd al-Jāliq; iba tocado con turbante sobre la *qalansuwa*, llevaba una barba postiza blanca y abundante, se envolvía en un manto y se apoyaba en un bastón, mientras iba contando chascarrillos. Cuando de repente apareció la comitiva del juez, sin que se hubieran apercibido de ello, detuvieron la música y taparon los instrumentos, quedando todos desconcertados y sin decir palabra [94].

El texto continúa: el juez hace ver que no ha encontrado nada censurable en la celebración y que el payaso que imita a los alfaquíes, en un juego que debía de ser bien conocido, era un auténtico hombre de religión. De este modo, se evita tener que lanzar una reprimenda a unas buenas gentes que celebran una boda con música y una forma embrionaria de teatro.

La música, con haber sido una forma artística de enorme difusión en el Islam, no era vista con buenos ojos por muchos alfaquíes. Se

[92] Véase la traducción de textos correspondientes a este relato en M.ª J. Rubiera, *La arquitectura*, 1988, pp. 166 y ss.

[93] M. Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores», p. 123.

[94] Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, V, pp. 206-207.

conservan anécdotas en las que los jueces ordenan que se rompan «los instrumentos del diablo»; pero también otras en las que el magistrado o uno de sus consejeros muestra una mayor tolerancia. El propio Aḥmad b. Baqī aparece en algún relato de este tipo; en otra ocasión el juez Muḥammad b. Salama iba un día paseando con Aḥmad b. ʿUbāda cuando encontraron a un hombre que llevaba un saco y un tambor *(kabar)*. El juez ordenó romper el tambor y abrir el saco porque sospechaba que también allí llevaba tambores. Sin embargo, Aḥmad b. ʿUbāda le hizo ver que su obligación no era inspeccionar las mercancías de la gente, sino simplemente condenar las acciones o cosas prohibidas que estuvieran a la vista; el juez revocó su orden. Más tarde se encontraron con Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba, que estuvo de acuerdo con la opinión de Aḥmad b. ʿUbāda [95]. Más severo resulta otro magistrado cordobés, ya mencionado en estas páginas: Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĪsà. Estando una vez con el mismo Aḥmad b. ʿUbāda, en el cementerio del Arrabal, vio a unos esclavos que tenían un instrumento de música e inmediatamente ordenó que lo rompieran. Se le dijo que este instrumento pertenecía a alguien muy importante de cuyo nombre se le informó, pero esto no le hizo desistir de su decisión [96].

A pesar de que estos relatos pudieran dar a entender que la práctica de la música, como actividad festiva, estaba sometida a la persecución de las leyes, nada parece estar más lejos de la realidad. Los príncipes omeyas eran grandes aficionados a la música, como lo fueron muchos de los reyes de Taifas y todas las capas cultas y ricas de la sociedad: la música es uno de los adornos preferidos de las tertulias literarias o de las reuniones de placer. El músico más famoso de la época omeya es sin duda el oriental Ziryāb, que gozó del favor de ʿAbd al-Raḥmān II hasta tal punto, que un día, al gustar muchísimo de una de sus canciones, ordenó que se le pagara por ella la enorme suma de 30.000 dinares. Los tesoreros, al recibir la orden de pago, se escandalizaron y decidieron no hacerla efectiva, pues creían que el dinero recaudado con los impuestos de los musulmanes no debía emplearse en semejantes frivolidades, haciendo saber al emir que esto debería pagarlo

[95] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 167-168/207-208.
[96] *Ibidem*, pp. 205/255.

él de su propio peculio. Parece ser que Ziryāb consideró esta actitud como un grave caso de desobediencia, mientras que el emir lo aceptó de buena gana y pagó al músico de su bolsillo [97]. Ziryāb introdujo en al-Andalus tradiciones musicales orientales que encontraron aquí una buena acogida y contribuyeron al desarrollo de la música andalusí [98].

Entre otros príncipes omeyas notorios por su afición a la música, hay que destacar al emir Muḥammad, que reunió en su corte a un gran número de destacados profesionales [99]; en este ambiente en el que las esclavas cantoras eran parte imprescindible de la vida social y familiar, no es de extrañar que uno de los hijos del emir Muḥammad, al-Muṭarrif, tocase muy bien el laúd y que incluso los cantores profesionales adoptaran algunas de sus innovaciones musicales [100].

La mayor parte de las noticias sobre música y músicos que conservan los textos árabes se refieren a estos grupos sociales muy específicos: el emir, califa o rey y su entorno, altos funcionarios, familias nobles y de buena posición. El mismo problema se presenta al tratar de obtener información sobre otras actividades de ocio, como la caza, las excursiones de placer o los juegos.

El deporte de los reyes no fue desdeñado por los omeyas, que lo practicaban con asiduidad. Dos relatos históricos de cierto interés se pueden citar a este propósito. En el primero, se nos informa cómo Hišām I gastó grandes sumas en reparar el puente de Córdoba. Hubo, entonces, quien hizo correr el rumor de que lo hacía así para utilizarlo cuando salía de cacería o de paseo; al saberlo, el emir juró que no cruzaría el puente sino para ir de expedición militar o para alguna obra de utilidad general *(maṣlaḥa)* [101].

El segundo episodio relacionado con la caza está protagonizado por el emir ᶜAbd Allāh, que tenía por costumbre salir a cazar a la otra orilla del Guadalquivir. En estos casos, el *ṣāḥib al-madīna* («gobernador de la ciudad») tenía orden de que nadie pudiera atravesar el puente. Pero en cierta ocasión, este funcionario, Mūsà b. Muḥammad b. Ḥudayr, detuvo e hizo encarcelar a cuatro príncipes omeyas (tres hijos del

[97] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, pp. 68-69/53-54.
[98] Sobre la cual, véase J. Ribera, *La música árabe y su influencia en la española.*
[99] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 291.
[100] *Ibidem*, p. 205.
[101] Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 66.

emir Muḥammad, Ibrāhīm, Muḥammad y Saʿīd y un nieto del mismo, Muḥammad b. ʿAbd al-Malik) que pretendían irse de paseo al otro lado del río. Cuando el emir ʿAbd Allāh regresó y fue informado de lo ocurrido, aprobó la conducta del *ṣāḥib al-madīna*, pero hizo poner en libertad a sus parientes [102].

Caza y excursiones de placer eran de las diversiones preferidas de los príncipes; las fuentes conservan muchas referencias a las famosas almunias que se construyeron en las cercanías de Córdoba y a las que el emir o califa acudía con sus mujeres y séquito a pasar uno o varios días disfrutando de un entorno campestre. Una de ellas, la *Munyat Naṣr*, edificada por el emir ʿAbd Allāh, estaba situada cerca del río; entre la parte sudeste de la almunia y el propio río había un lugar que se convirtió en sitio favorito de paseo y reunión para bebedores y elegantes *(ẓurafā')*, porque se trataba de un lugar famoso por su frescor y sombra [103].

El común de la gente no tenía acceso a estos placeres refinados y debía contentarse con otro tipo de diversiones. Ya hemos indicado cómo en los tratados de «gobierno del zoco» se prohiben las reuniones y visitas festivas a los cementerios o a las riberas del río, señal indudable de que este tipo de actividades era bastante corriente. Los desfiles militares también debían de ser ocasiones de regocijo y diversión, a lo que contribuiría tanto la música como la contemplación de banderas, jinetes e infantes en formación. A comienzos de *muḥarram* de 347 (marzo de 958), el califa al-Nāṣir ordenó al general y jefe de policía Aḥmad b. Yaʿlà que saliese en combate con la flota hacia el territorio del šīʿí Maʿadd b. Ismāʿīl, señor de Ifrīqiya. Aḥmad fue al campamento del Arrabal para hacer desde allí su salida, con toda pompa. Para presenciar el acontecimiento, se reunieron innumerables cordobeses, tanto hombres como mujeres y niños. La plebe y demás gente baja *(al-safla wa-l-gawgā')*, dice el cronista, se pusieron a luchar en dos bandos, tirándose piedras como si remedasen un combate. Lo malo fue que intervinieron los tangerinos del ejército y lo que había empezado como un juego terminó en verdadera batalla, con violaciones de mujeres y otros desmanes [104].

[102] *Ibidem*, II, p. 146.
[103] Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mʿṭār*, pp. 187/226.
[104] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, p. 222.

No es posible terminar estas breves notas sobre la actividad lúdica de los andalusíes sin mencionar otro tipo de juegos, entre los que destaca en primer lugar el ajedrez [105]. A juzgar por los textos conservados, se trataba de un juego de gran popularidad, tanto entre las clases más elevadas como en otros niveles sociales: cae también entre las prohibiciones de tipo general que hace el tratado de Ibn ᶜAbdūn. En época de ᶜAbd al-Raḥmān II, se empieza a generalizar la afición a este juego, que poco después se convertirá incluso en medio para medrar en la corte, como sucede en tiempos del emir Muḥammad, según testimonia un relato relacionado con Tammām b. Aḥmad b. ᶜĀmir, el conocido autor de la *urŷūza* (poesía compuesta en metro *raŷaz*) sobre la conquista de al-Andalus. Tammām había sido visir con ᶜAbd al-Raḥmān II. Sin embargo, a comienzos del reinado de Muḥammad, sufrió un período de oscuridad y apartamiento hasta que consiguió volver al favor del emir. Según algunos, la causa de ello fue que consiguió ganar al ajedrez al eunuco Aydūn, cosa que nadie había hecho antes, porque se trataba de un expertísimo jugador. Como consecuencia, los demás eunucos de la corte se pusieron desde ese mismo día a aprender ajedrez con intensidad, para ganarse ellos también el favor del emir [106].

La afición al ajedrez no decayó en época de los reyes de taifas: cuando los subordinados del famoso visir de Zuhayr de Almería, Aḥmad b. ᶜAbbād (m. 429/1038) iban a visitarle para tratar sus asuntos con él, jugaba al ajedrez con ellos todo el día y parte de la noche, sin tratar para nada de sus asuntos e incluso olvidando el ofrecerles algo de comer [107].

* * *

Y así llegamos al final de estas páginas, a lo largo de las cuales se ha intentado presentar algo de lo que pudo ser la vida de los andalusíes. En la introducción se indicaban los límites que intencionadamente marcaban el propósito de este estudio: en la arbitrariedad de toda

[105] Sobre la historia del ajedrez, tanto en época islámica como anteriormente, véase F. M.ª Pareja, *Libro del ajedrez.*

[106] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Makkī, p. 180.

[107] F. Rosenthal, *Gambling in Islam*, p. 40, citando un texto de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām.

elección de este tipo, señalaban sin embargo una definición del individuo y sus relaciones con la sociedad a través de determinados signos de identidad. La mejor de las recompensas posibles para este trabajo sería que el lector que haya tenido la paciencia de llegar hasta aquí, considerase entonces necesario completar su información en otras obras y estudios sobre al-Andalus: sería la señal de que estas páginas han conseguido despertar su curiosidad y aguzar su interés por los hombres y mujeres que vivieron en esta tierra, bajo otro nombre, y que son parte inalienable de nuestro pasado común.

APÉNDICES

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que se ofrece a continuación comprende tanto fuentes árabes como estudios modernos. Sólo se han incluido los títulos utilizados en la redacción de este libro; es evidente que se podrían añadir muchos otros, debido a la diversidad de temas tratados, pero ha parecido conveniente limitar la extensión de la información bibliográfica, que el lector interesado puede ampliar recurriendo precisamente a los títulos que se indican. Para facilitar esta tarea, se ofrece a continuación un comentario orientativo sobre esta relación de obras y estudios.

Con pocas excepciones, contamos con ediciones críticas de la gran mayoría de las crónicas históricas y textos geográficos escritos en árabe y relativos a la península Ibérica. En muchos casos, además, existen traducciones al español o a otras lenguas occidentales que permiten su acceso por parte de quienes no conozcan el árabe. Su consulta no carece de riesgos para el investigador, que deberá acudir siempre a los textos originales, pero el lector no arabista puede, gracias a ellas, conocer parte de los textos escritos sobre al-Andalus y en al-Andalus. Entre las traducciones señaladas en la bibliografía, corresponden al género cronístico obras como la *Historia de la conquista de al-Andalus,* de Ibn al-Qūṭīya, o el *Muqtabis,* de Ibn Ḥayyān, verdadera cima de la historiografía andalusí; fuente histórica también, y del mayor interés, son las *Memorias* del último rey de taifas granadino, ʿAbd Allāh, vertidas al castellano y al inglés y que constituyen un testimonio inapreciable sobre una época y un personaje que escribió una de las escasas autobiografías de la literatura árabe medieval.

Entre los textos geográficos, muchos de ellos también traducidos al español, se dan aquí las referencias a dos de ellos, que no por ser algo tardíos carecen de interés; muy al contrario. Me refiero a la obra de al-Ḥimyarī *al-Rawḍ al-miʿṭār,* y al anónimo *Ḏikr bilād al-Andalus.* Al-Ḥimyarī, autor de quien se sabe muy poco, compuso un diccionario geográfico de todo el Islam; E. Lévi-Provençal editó y tradujo al francés todas las entradas relativas a al-Andalus, y en

las cuales se ofrece tanto material descriptivo-geográfico como histórico. A ambos géneros pertenece también el *Ḏikr,* traducido al castellano y anotado por L. Molina.

El conocimiento de la vida social de al-Andalus pasa por la lectura de obras tales como el tratado de Ibn ᶜAbdūn, verdadero fresco de la vida urbana de Sevilla; de gran interés es también la obra de H. Pérès, que recogió y tradujo una completísima antología de la poesía del siglo v/xi utilizándola además como fuente de información para el conocimiento de usos sociales, costumbres y actitudes mentales. La literatura andalusí —y especialmente la poesía— se ha beneficiado de la gran labor como traductor de don Emilio García Gómez, repetidamente citado en la bibliografía. Para otros aspectos de la actividad intelectual pueden consultarse las traducciones de don Miguel Asín Palacios de la obra de Ibn Ḥazm, la francesa de R. Blachère sobre la historia de las ciencias redactada por Ṣāᶜid de Toledo y, más recientemente, la traducción del *Tratado contra las innovaciones* de Muḥammad b. Waḍḍāḥ debida a M.ª I. Fierro. Insisto de nuevo en la existencia de otros textos traducidos que no se citan aquí por no haber sido utilizados durante la elaboración de este trabajo; quien desee ampliar información sobre este punto, puede consultar el trabajo de T. Garulo «Bibliografía provisional de obras árabes traducidas al español (1800-1987)», *Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja,* 11, 1988.

Son muchas, sin embargo, las fuentes árabes de primera importancia y que no han sido traducidas ni es verosímil que lo sean en el futuro, debido a sus características. Los diccionarios biográficos son un ejemplo claro de esta situación; la única obra de este tipo que tiene una versión española es la *Historia de los jueces de Córdoba,* de Ibn Ḥārit al-Jušanī, y precisamente porque no se trata, en realidad, de un diccionario biográfico en sentido estricto. Obras como las de Ibn al-Faraḍī, Ibn Baškuwāl, al-Ḥumaydī, Ibn al-Abbār, etc., tienen por tanto que ser consultadas en el original árabe; excepcionalmente contamos con la traducción de J. Vernet de las biografías de médicos andalusíes recogidas por Ibn Ŷulŷul.

En cuanto a los estudios y monografías recogidos en la bibliografía, habría que empezar señalando las historias generales de al-Andalus en las que se encuentran capítulos especiales dedicados a la vida social; a la clásica obra de E. Lévi-Provençal puede añadirse, desde hace unos años, el trabajo de R. Arié. Ambos trabajos, basados en la consulta de fuentes árabes, proporcionan una información básica y fundamental, que si bien puede considerarse superada en algunos puntos (en el caso concreto de E. Lévi-Provençal) no por ello deja de ser un punto de partida ineludible y válido en su mayor parte. Menos historicista y más sociológico, el estudio de P. Guichard constituye una notable aportación al conocimiento de las estructuras sociales andalusíes y puede considerarse también como una obra de lectura necesaria para introducirse en el tema.

Aspectos concretos de la sociedad andalusí pueden estudiarse a través de las contribuciones de A. al-ᶜAbbādī, F. Codera, J. M.ª Fórneas, E. García Gómez, S. Gibert, F. de la Granja, J. Ribera, E. Terés y J. Vallvé, tanto los señalados en esta bibliografía como el resto de su producción. Los interesados en la actividad científica andalusí deberán consultar la obra de J. Vernet y J. Samsó. El resto de la producción intelectual, el papel de los sabios en la sociedad y aspectos concretos de su actividad (cargos públicos, transmisiones del conocimiento, relaciones familiares, tendencias ascéticas, heterodoxia) vienen siendo objeto de atención preferente en los últimos años por los equipos de investigación del C.S.I.C. Algunos de estos trabajos aparecen en la bibliografía (véase M.ª L. Ávila, M.ª I. Fierro, M. Marín, L. Molina, J. Zanón). La proliferación de estudios en los últimos años, producto de nuevas generaciones de arabistas, dificulta la selección de títulos en estas concisas notas, pero es necesario señalar —siempre basándose en la bibliografía adjunta— las aportaciones de M. de Epalza, E. García Sánchez, M.ª J. Rubiera y M.ª J. Viguera. Finalmente, no debe pasarse por alto la importancia de la documentación arqueológica para aspectos concretos de la investigación sociológica, tal como puede apreciarse en la incorporación a la bibliografía de estudios como los de R. Azuar o F. Castillo y R. Martínez, pequeña muestra de una producción en enorme aumento en los últimos años.

Al-ᶜAbbādī, A. M., *Los eslavos en España. Ojeada sobre su origen, desarrollo y relación con el movimiento de la Šuᶜūbiyya,* Madrid, 1953.

ᶜAbd Allāh b. Buluggīn, *El siglo XI en primera persona,* trad. E. García Gómez y E. Lévi-Provençal, Madrid, 1980.

—, *The Tibyān. Memoirs of ᶜAbd Allāh b. Buluggīn last zīrid Amīr of Granada,* trad. A. T. Tibi, Leiden, 1986.

Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *Al-Duᶜā' al-maᵓṯūr wa-ādābu-hu,* ed. M. R. al-Dāya, Beirut, 1988.

Arié, R., *España musulmana (siglos VIII-XV),* Barcelona, 1982.

Ashtor, E., *The Jews of Moslem Spain,* Filadelfia, 1973, 2 vols.

Asín Palacios, M., *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Madrid, 1927, 5 vols.

—, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,* Madrid, 1914.

Ávila, M. L., «Algunos aspectos de la sociedad hispanomusulmana al final del califato», tesis doctoral, Universidad Complutense, 1984.

—, «Las "mujeres sabias" en al-Andalus», *La mujer en al-Andalus,* ed. M.ª J. Viguera, Madrid-Sevilla, 1989, pp. 139-184.

—, «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad», *Al-Qanṭara,* VI (1985), pp. 321-367.
—, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato. Aproximación a un estudio demográfico,* Madrid, 1985.

Azuar, R., coordinador, *La rábita califal de las dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna,* Alicante, 1989.

Ayalon, D., «On the eunuchs in Islam», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* I (1979), pp. 67-124.

Al-Bagdādī, *Kitāb al-Ṭabīj,* ed. F. al-Bārūdī, Damasco, 1964.
—, *Baños árabes en el país valenciano,* Valencia, 1989.

Bosch Vilá, J., *Los almorávides,* estudio preliminar de E. Molina, Granada, 1990.

Bulliett, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period,* Harvard University Press, 1979.
—, *Calendario de Córdoba. Le Calendrier de Cordoue,* ed. Ch. Pellat, Leiden, 1961.
—, *La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología,* Granada, 1990.

Castillo Galdeano, F. y Martínez Madrid, R., «La vivienda hispano-musulmana en Baŷŷāna-Pechina (Almería)», *La casa hispano-musulmana,* Granada, 1990, pp. 111-127.

Codera, F., «Apodos o sobrenombres de moros españoles», *Mélanges Hartwig Derenbourg,* París, 1909, pp. 323-334.

Coello, P., «Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān (siglo XI) y al-Saqaṭī de Málaga (siglos XII-XIII)», *La mujer en al-Andalus,* Madrid-Sevilla, 1989, pp. 201-210.

Corán, El, trad. J. Vernet, Barcelona, 1963.

Descripción anónima de al-Andalus, Una, ed. y trad. L. Molina, Madrid, 1983.

Dickie, J., «Ibn Šuhayd. A biographical and critical study», *Al-Andalus,* XXIX (1964), pp. 243-310.

Dozy, R., *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes,* Amsterdam, 1845.

Dubler, C. y Terés, E., *La Materia Médica de Dioscórides,* Tetuán-Barcelona, 1952-1957.

Epalza, M. de, «Estructura y funciones de los baños islámicos», *Baños árabes en el país valenciano,* Valencia, 1989, pp. 13-24.

—, «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid,* XXIII (1985-1986), pp. 171-179.

Epalza, M. de y Guellouz, S., *Le Cid. Personnage historique et littéraire,* París, 1983.

Fierro, M. I., «Bazīʿ, *mawlà* de ʿAbd al-Raḥmān I, y sus descendientes», *Al-Qanṭara,* VIII (1987), pp. 99-118.

—, «La *fahrasa* de Ibn al-Ṭallāʿ», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus,* II, Granada, 1989, pp. 277-297.

—, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya,* Madrid, 1987.

—, «The polemics about the *karāmāt al-awliyāʾ* and the development of sufism in al-Andalus», *B.S.D.A.S.* (en prensa).

—, «La polémique à propos de *rafʿ al-yadayn fi l-ṣalāt* dans al-Andalus», *Studia Islamica,* LXV (1987), pp. 69-90.

—, «El proceso contra Abū ʿUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra», *Sharq al-Andalus* (en prensa).

—, «Sobre la adopción del título califal por ʿAbd al-Raḥmān III», *Sharq al-Andalus,* 6 (1989), pp. 33-42.

—, «Una refutación contra Ibn Masarra», *Al-Qanṭara,* X (1989), pp. 273-275.

Fierro, M. I. y Lucini, M. M., «Las reediciones de obras de tema árabe e islámico en España», *Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja,* n.º 25, 1989.

Fórneas, J. M.ª, «Elencos biobibliográficos arábigoandaluces. Estudio especial de la Fahrasa de Ibn ʿAṭiyya al-Garnāṭī (481-541/1088-1147)», tesis doctoral, Universidad de Madrid, 1970.

García Gómez, E., *Andalucía contra Berbería,* Barcelona, 1976.

—, «Al-Ḥakam II y los Beréberes, según un texto inédito de Ibn Ḥayyān», *Al-Andalus,* XIII (1948), pp. 209-226.

—, «Hipocorísticos árabes y patronímicos hispánicos», *Arabica,* I (1954), páginas 129-135.

—, *Poemas arábigoandaluces,* Madrid, 1971.

—, *Un alfaquí español. Abū Isḥāq de Elvira,* Madrid-Granada, 1944.
Cf. ʿAbd Allāh b. Buluggīn.

García Gómez, E. y Menéndez Pidal, R., «El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas», *Al-Andalus,* XII (1947), pp. 28-41.

García Sánchez, E., «La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. I: Cereales y leguminosas. II: Carne, pescado, huevos, leche y productos lácteos», *Andalucía islámica*, II-III (1981-82), páginas 139-176, y III-IV, 1983-1986, pp. 237-278.

Gibert, S., «La ville d'Almería à l'époque musulmane», *Les Cahiers de Tunisie*, XVIII (1970), pp. 61-72.

Gómez-Moreno, M., *El arte árabe español hasta los almohades*, Ars Hispaniae, III, Madrid, 1951.

Granja, F. de la, «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I.: *al-Durr al-munaẓẓam* de al-ᶜAzafī», *Al-Andalus*, XXXIV (1969), pp. 1-53.

—, «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de al-Ṭurṭūšī, el cadí ᶜIyāḍ y Wanšarīsī», *Al-Andalus*, XXXV (1970), páginas 119-142.

—, «Ibn García, cadí de los califas ḥammūdíes (nuevos datos para el estudio de la "šuᶜūbiyya" en al-Andalus», *Al-Andalus*, XXX (1965), pp. 63-78.

—, «La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā' de Ronda», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XIII (1965-66), páginas 119-136.

Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

Hernández Jiménez, F., «El almimbar móvil del siglo x de la mezquita de Córdoba», *Al-Andalus*, XXIV (1959), pp. 381-399.

Al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-mᶜṭār*, ed. y trad. E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le «Kitāb ar-Rawḍ al-mᶜṭār fi ḫabar al-aḳṭār» d'Ibn ᶜAbd al-Munᶜim al-Ḥimyarī*, Leiden, 1938.

Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis*, ed. I. al-Abyārī, El Cairo, 1983-1984, 2 vols.

Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla al-siyarā'*, ed. Ḥ. Mu'nis, El Cairo, 1963, 2 vols.

—, *Al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera, Madrid, 1887-1889; ed. ᶜI. al-Ḥusaynī, El Cairo, 1955; ed. M. Alarcón, Madrid, 1915.

Ibn ᶜAbdūn, *Risāla fi l-qaḍā'wa-l-ḥisba*, ed. E. Lévi-Provençal, *Trois traités hispaniques de ḥisba*, El Cairo, 1955, pp. 3-65; trad. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ᶜAbdūn*, Madrid, 1984.

Ibn ᶜAṭīya, *Fihrist*, ed. M. Al-Aŷfān y M. al-Zānī, Beirut, 1980.

Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera, Madrid, 1882-1883, BAH, I-II; ed. El Cairo, 1966.

Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra,* ed. I. ᶜAbbās, Beirut, 1979, 8 vols.

Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj ᶜulamāᵓ al-Andalus,* ed. F. Codera, Madrid, 1891-1892; ed. El Cairo, 1966.

Ibn Ḥabīb, ᶜAbd al-Malik, *Taᵓrīj,* ed. y estudio de J. Aguadé, Madrid, 1991.

Ibn Ḥārit̲ al-Jušani, *Historia de los jueces de Córdoba,* ed. y trad. de J. Ribera, Madrid, 1926.

Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos,* trad. E. García Gómez, Madrid, 1967.

—, *Al-Muqtabis,* ed. M. Makkī, Beirut, 1973; ed. M. Martínez Antuña, París, 1937; *Al-Muqtabis V,* ed. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh, Madrid, 1979 y trad. M.ª J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981.

Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma,* trad. E. García Gómez, Madrid, 1952.

Ibn ᶜIḏārī, *Al-Bayān al-mugrib,* vols. I y II, ed. G. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1948-1951; vol. III, ed. E. Lévi-Provençal, París, 1930.

Ibn al-Qūṭīya, *Taᵓrīj iftitāḥ al-Andalus (Historia de la conquista de al-Andalus),* ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1953.

Ibn Saᶜīd, *Al-mugrib fī ḥulà al-Magrib,* El Cairo, 1953.

Ibn Waḍḍāḥ, Muḥammad, *Kitāb al-bidaᶜ (Tratado contra las innovaciones),* ed. trad. y estudio por M. I. Fierro, Madrid, 1988.

Ibn Ŷubayr, *Riḥla,* trad. F. Maíllo Salgado, Barcelona, 1988.

Idris, H. R., «Le mariage en Occident musulman. Analyse de *fatwās* médiévales extraites du Miᶜyār d'al-Wanšarīsī», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* XII (1972), pp. 45-62; XVII (1974), pp. 71-105, XXV (1978), pp. 119-138.

Ismāᶜīl, M., «Ṣāᶜid de Bagdad y los motivos de su inmigración a al-Andalus», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* XXXIV-XXXV (1985-86), páginas 77-96.

Justel Calabozo, B., *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes,* Madrid, 1978.

Lévi-Provençal, E., *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba,* en *Historia de España,* dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, 1950.

—, *Inscriptions arabes d'Espagne,* Leiden, 1931, 2 vols.

Makki, M., *Ensayo sobre las aportaciones orientales a la España musulmana*, Madrid, 1968.

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb. Analectes sur l'Histoire et la Littérature des arabes d'Espagne*, ed. R. Dozy *et alii*, reimpr. Amsterdam, 1967, 2 vols.; ed. I. ᶜAbbās, Beirut, 1968, 8 vols.

Marín, M., «*Zuhhād* de al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XII, 1991, en prensa.

—, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, I, 1980, pp. 165-208.

—, «The early development of *zuhd* in al-Andalus», *Proceedings of the 15th Conference of the U.E.A.I.*,(en prensa).

—, «Food and feast in Muslim Spain», *Actas del III International Food Conference*, Ankara, 1991, pp. 127-35.

—, «Law and piety: a cordovan *fatwà*», *BRISMES Bulletin*, 17 (1990), páginas 129-36.

—, «Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba», *La mujer en al-Andalus*, Madrid-Sevilla, 1989, pp. 105-127.

—, «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, I, Madrid, 1988, pp. 23-182.

—, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI)», *Homenaje al prof. Darío Cabanelas*, Granada, 1987, I, páginas 37-52.

—, «Núcleos urbanos y actividad cultural en la Marca Media», Actas del Congreso *La fundación de Madrid y el agua en el urbanismo islámico y mediterráneo*, Madrid, 1990, en prensa.

—, «Onomástica árabe en al-Andalus: *ism ᶜalam y kunya*», *Al-Qanṭara*, IV (1983), pp. 131-149.

—, «El ribāṭ en al-Andalus», Actas del *Congrès de les Ràpites de l'Estat Espanyol*, Sant Carles de la Ràpita, 1989 (en prensa).

—, «La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912», *Al-Qanṭara*, VIII (1987), pp. 87-97.

—, «La vida en los *ribāṭ* de Ifrīqiya», R. Azuar, coord., *La rábita califal de las dunas de Guardamar*, Alicante, 1989, pp. 199-207.

—, «Un mallorquín en Oriente: ᶜAlī b. Aḥmad al-Anṣāri», *Sharq al-Andalus*, 2 (1985), pp. 19-23.

—, «Un nuevo texto de Ibn Baškuwāl: *Ajbār Abī Wahb*», *Al-Qanṭara*, X (1989), pp. 385-403.

—, «Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī ᶜĪsà», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 291-320.

—, «Orígenes de las familias de al-Andalus en la época omeya según la obra de Ibn al-Abbār *al-Ḥulla al-siyarā'*», Actas del *Congreso «Ibn al-Abbār y su tiempo»*, Valencia, 1990, pp. 239-247.

—, «*Ṣaḥāba et Tābi'ūn* dans al-Andalus: Histoire et légende», *Studia Islamica*, LIV (1981), pp. 5-49.

Meyerhof, M., «Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d'Espagne», *Al-Andalus*, III (1935), pp. 1-41.

Millet-Gérard, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Paris, 1984.

Molina, L., «Familias andalusíes: los datos del *Ta'rīj 'ulamā'* al-Andalus de Ibn al-Faraḍī», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II, Granada, 1989, pp. 19-99; III, Granada, 1990, pp. 13-58; IV Granada, 1990, pp. 13-40.

—, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, I Madrid, 1988, pp. 585-610.

Molina, L. y Ávila, M.ª L., «Sociedad y cultura en la Marca Superior», *Historia de Aragón*, Zaragoza, 1985, III, pp. 83-108.

Monroe, J. T., *Risālat at-Tawābi' wa-z-zawābi'. The Treatise of Familiar Spirits and Demons by Abū 'Āmir ibn Shuhaid*, Berkeley, 1971.

—, *The Shu'ūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*, Berkeley, 1970.

Nwyia, P., *Ibn 'Abbād de Ronda*, Beirut, 1961.

Ocaña Jiménez, M., «Algo más sobre la "Bāb al-Ṣūra" de Córdoba», *Al-Qantara*, III (1982), pp. 447-455.

—, «Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de Occidente», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, LI (1981), pp. 97-45.

—, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa*, Madrid, 1981.

Pareja, F. M., *Libro del ajedrez, de sus problemas y sutilezas, de autor árabe desconocido*, Madrid, 1935, 2 vols.

—, *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1967.

Pérès, H., *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*, Madrid, 1983.

Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898.

Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, Rabat, s.d.-1983, 8 vols.

Rosenthal, F., *Gambling in Islam*, Leiden, 1975.

Rashid, B. Y., «Abū ʿAlī al-Qālī. Vida y obra. Estudio de sus transmisiones lingüístico-literarias», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXI (1982), pp. 17-45; XXXII-XXXIII (1983-84), pp. 37-54; XXXIV-XXXV (1985-86), pp. 271-286.

Ribera, J., «Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana», *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, I, pp. 181-228.

—, «La enseñanza entre los musulmanes españoles», *Disertaciones y opúsculos*, I, Madrid, 1928, pp. 229-359.

—, *La música árabe y su influencia en la española*, Madrid, 1985; reimpr. de Madrid, 1927.

Rubiera, M. J., *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, 1981 y 1988.

—, «Oficios nobles, oficios viles», *La mujer en Al-Andalus*, Madrid-Sevilla, 1989, pp. 71-76.

—, «El vínculo cognático en al-Andalus», Actas del *I Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1978, I, pp. 121-24.

—, «Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: las princesas toledanas del siglo XI», *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid, 1989, pp. 341-347.

—, *La taifa de Denia*, Alicante, 1985.

Ṣāʿid al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaqāt al-umam. Libre des Catégories des Nations*, Beirut, 1985; trad. R. Blachère, París, 1935.

Samsó, J., «Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica», *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*», Barcelona, 1980, pp. 83-114.

—, «The early development of astrology in al-Andalus», *Journal for the History of Arabic Science* (Alepo), 3 (1979), pp. 228-243.

Santiago Simón, E. de, «Unas notas en torno a la "Bāb al-Ṣūra" de Córdoba», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XVIII-XIX (1969-70), pp. 129-36.

Shimmel, A., *Islamic Names*, Edimburgo, 1989.

Seco de Lucena, L., «Los palacios del taifa almeriense al-Muʿtaṣim», *Cuadernos de la Alhambra*, III (1967), pp. 15-20.

Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, 1897-1903.

Terés, E., «ʿAbbās ibn Firnās», *Al-Andalus*, XXV (1960), pp. 239-249.

—, «ʿAbbās ibn Nāṣiḥ, poeta y qadí de Algeciras», en *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I, París, 1952, pp. 339-358.

—, «Le développement de la civilisation arabe à Tolede», *Les cahiers de Tunisie*, XVIII (1960), pp. 73-86.

—, «Dos familias marwāníes de al-Andalus», *Al-Andalus*, XXXV (1970), páginas 93-117.

—, «Enseñanzas de Ibn Ḥazm en la "Ŷaḏwat al-muqtabis" de al-Ḥumaydī», *Al-Andalus*, XXIX (1964), pp. 147-178.
—, «Linajes árabes en al-Andalus según la "Ŷamhara" de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 55-111 y 337-376.
—, «Mu'min ibn Sa῾īd», *Al-Andalus*, XXV (1960), pp. 454-467.
—, «El poeta Abū l-Majšī y Ḥassāna la Tamīmiyya», *Al-Andalus*, XXVI (1961), pp. 229-244.

Torres Balbás, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, Ars Hispaniae, IV, Madrid, 1949.
—, «Cementerios hispanomusulmanes», *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 131-91.
—, «"Muṣallà" y "šarī῾a" en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, XIII (1948), pp. 167-180.

Turki, A. y Souami, H., *Récits de pèlerinage à La Mekke*, París, 1979.

Vallvé, J., «Fuentes latinas de los geógrafos árabes», *Al-Andalus*, XXXII (1967), pp. 241-260.
—, «La industria en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, I (1980), pp. 209-241.
—, «Naṣr, el valido de ᶜAbd al-Raḥmān II», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 179-197.

Vernet, J., «Algunos fenónemos astronómicos observados bajo los omeyas españoles», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXI (1981-82), pp. 23-30.
—, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.
—, «Los médicos andaluces en el *Libro de las generaciones de médicos* de Ibn Ŷulŷul», *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Barcelona, 1979, páginas 469-462.

Viguera, M. J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1981.

Vila, S., *Abenmoguit. Formulario notarial*, Madrid, 1931.

Waines, D., «The Culinary culture of al-Andalus», *The Legacy of al-Andalus* (en prensa).

Al-Wanšarīsī, *Al-Mi῾yar al-muᶜrib*, Rabat, 1981, 13 vols.

Wolf, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988.

Zanón, J., *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid, 1989.

Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wa-lugawīyīn*, El Cairo, 1954.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abān b. ʿĪsā b. Dīnar, 70.
ʿAbbādī, A.M. al-, 45.
ʿAbbās b. Nāṣiḥ, 29, 30
ʿAbd al-Ḥamīd b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh, 109.
ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, 69, 88, 107, 151, 207.
ʿAbd al-Malik b. Marwān, 42.
ʿAbd al-Raḥmān I, 17, 18, 25, 26, 71, 72, 139.
ʿAbd al-Raḥmān II, 28, 29, 44, 52, 54, 72, 78, 79, 80, 85, 87, 88, 89, 97, 139, 175, 185, 186, 200, 201, 203, 207, 212, 215.
ʿAbd al-Raḥmān III, 26, 28, 34, 45, 48, 57, 58, 71, 75, 76, 78, 80, 87, 97, 101, 110, 122, 127, 141, 155, 185, 199, 210.
ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Saʿīd b. Muḥammad b. Bišr b. Garsiya, *véase* Ibn García (juez cordobés).
ʿAbd al-Raḥmān b. al-Šamir, 200, 201.
ʿAbd al-Raḥmān b. Hišām b. Ŷahwar, 149.
ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, 28, 85.
ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān al-Ŷillīqī, 83.
ʿAbd al-Wahhāb, 30.
ʿAbd al-Wahhāb b. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, 30.
ʿAbd Allāh (emir), 26, 31, 37, 44, 60-62, 71, 72, 83, 98, 103, 206, 213, 214.
ʿAbd Allāh, rey de Granada, 186, 187, 198.
ʿAbd Allāh al-Balansī, 73.
ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUṯmān, *véase* Abū Muḥammad Ibn Ḏunayn.
ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. ʿAbd al-Malik Ibn al-Makwī, 207.
ʿAbd Allāh b. al-Mugallis, 119, 120.
ʿAbd Allāh b. Buluggīn, 36.
ʿAbd Allāh b. Ḥusayn b. ʿĀṣim, 115, 197.
ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṭulaytulī, 84.
ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Abī l-Walīd, 124.
ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Rabīʿ, 125.
ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Sulaymān, 131.
ʿAbd Allāh b. Naṣr, 114, 124.
ʿAbd Allāh b. Qāsim, 202.
ʿAbd Allāh b. Saʿīd al-Šantaŷīlālī, 109.
ʿAbd Allāh b. Saʿīd b. Abī ʿAwf, 104.
ʿAbd Allāh b. Ṭārub, 185.
ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh al-Muʿayṭī, 154.
ʿAbd Allāh b. Ŷābir, 18.
ʿAbd Allāh b. Yaḥyā, 125.
ʿAbdūn b. Jazarūn, 38.
ʿĀbiba (esclava), 42.
Abū ʿAbd Allāh Ibn ʿAttāb, 188.
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Šuŷāʿ al-Ṣūfi, 134.
Abū ʿAlī al-Gassānī, 207.
Abū ʿAlī al-Qālī, 163, 164.
Abū ʿAlī al-Tustarī, 162.
Abū ʿAlī Ibn Ḏakwān, 95.

Abū ʿĀmir Aḥmad b. Garsiya, véase Ibn García (escritor).
Abū ʿAmr al-Dānī, 188.
Abū Ayyūb al-Rūḥ Būnuh, 149.
Abū Ayyūb Sulaymān b. Muḥammad b. Aṣbag b. ʿAbd Allāh b. Wānsūs, 31-34.
Abū Bakr al-Barḍaʿī, 43.
Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, 92, 93.
Abū Bakr al-Zubaydī, 163.
Abū Dāʾūd al-Muqriʾ, 188.
Abū Gālib al-Māwardī, 162.
Abū Ḥātim al-Ṭulayṭulī, 145.
Abū Ibrāhīm Ismāʿīl b. Yūsuf b. al-Nagrilla, 60, 61, 62.
Abū ʿĪsā Kaṯīr, 28.
Abū ʿĪsā Yaḥyā b. ʿAbd Allāh, 69.
Abū Isḥāq al-Ilbīrī, 132.
Abū Isḥāq de Elvira, 61-62.
Abū l-ʿAlā Ṣāʿid b. al-Ḥasan, *véase* Ṣāʿid de Bagdad.
Abū l-ʿAŷannas, 114.
Abū l-Fayḍ Ṯawbān b. Ibrāhīm, *véase* Ḏū l-Nūn al-Miṣrī.
Abū l-Ḥasan Ibn al-Qabṭurnuh, 195.
Abū l-Ḥazm Ŷahwar b. Muḥammad, 165.
Abū Liwāʾ Sulaymān b. Aṣbag b. ʿAbd Allāh, 33.
Abū l-Majšī, 175.
Abū l-Muṭarrif ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad, 127, 128.
Abū l-Walīd al Bāŷī, 98, 108, 160.
Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Zuhr, 205.
Abū Muḥammad al-Bāŷī, 188.
Abū Muḥammad Ibn Ḏunayn, 100, 129.
Abū Mūsā ʿAbd al-Raḥmān b. Mūsā al-Hawwārī, 26, 27.
Abū Muṣʿab, 168.
Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Bakrī, 172.
Abū ʿUmar al-Ṭalamankī, 144, 145.
Abū ʿUmar Ibn ʿAbd al-Barr, 158.
Abū ʿUmar Ibn al-Ḥaḍḍāʾ, 156.
Abū ʿUmar Ibn al-Makwī, 150-151.
Abū Wahb al-Zāhid, 95.
Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. ʿAbbās, 172.
Abū Zayd Ibn al-Ḥaššāʾ, 184.
ʿAdnān, 15.
Aḥmad al-Rāzī, 16.
Aḥmad b. ʿAbbād, 215.
Aḥmad b. ʿAbbās, 152.
Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb b. Yūnus, 84.
Aḥmad b. Ayyūb al-Ilbīrī, 131, 133.
Aḥmad b. Baqī b. Majlad, 19, 75, 196, 211, 212.
Aḥmad b. Ibrāhīm al-Kindī, 149.
Aḥmad b. Jālid, 141.
Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAfif, 131.
Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād, 75.
Aḥmad b. Saʿīd b. Ibrāhīm al-Hamdānī Ibn al-Hindī, 184.
Aḥmad b. ʿUbāda, 212.
Aḥmad b. Walīd b. ʿAbd al-Ḥamīd, 142.
Aḥmad b. Yaʿlā, 214.
Aḥmad b. Yūsuf b. Muʾaḏḏin, 125.
Al-ʿAlāʾb. ʿAbd al-Wahhāb b. Aḥmad, 107.
Alfonso VI, rey de Castilla, 55, 65.
ʿAlī, rey de Denia, 59.
ʿAlī b. Abī Ṭālib, 95.
ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Tunayz al-Anṣārī, 161, 162.
ʿAlī b. Mūsā b. Ziyād al-Lajmī, 124.
ʿAlī b. Rabāḥ, 65.
Almanzor, 35, 36, 39, 45, 46, 72, 84, 103, 143, 144, 163, 165, 180, 186, 197, 198, 203, 204, 206, 208, 211.
Amat al-Raḥīm, 33.
Amat al-Raḥmān, 33.
ʿĀmir b. Ibrāhīm b. ʿĀmir, 151.
ʿArīb b. Saʿd, 49.
Aṣbag b. Faraŷ b. Fāris, 107.
Aṣbag b. Wānsūs, 31, 33.
Asín Palacios, M., 113, 120-121.
Asmāʾ bint Gālib, 186, 211.
Ávila, María Luisa, 149, 155.
Awzāʿī, al-, 82.
Aydūn (eunuco), 215.
Ayyūb b. Sulaymān b. Ḥakam b. ʿAbd Allāh b. Balakāyuš b. Ulyān al-Qūṭī, 24.
ʿAzīza bint Yaḥyā, 184.
Azuar, R., 82.
Bādīs, rey de Granada, 187, 198.
Bādīs b. Ḥabūs, 37, 38, 60, 152.
Badr b. Aḥmad, 98.
Bagdādī, al-, 194.
Bahāʾ, al- (hija de ʿAbd al-Raḥmān II), 87.

Balŷ b. Bišr, 16, 18.
Banū Abī ʿAbda (familia), 18.
Banū Abī ʿĪsā (familia), 27, 28, 29.
Banū Abī Ŷamra (familia), 24.
Banū Aḍḥā (familia), 18.
Banū ʿĀṣim (familia), 197.
Banū Birzāl (familia), 35, 38.
Banū Daḥḥūn (familia), 42.
Banū Ḏī l-Nūn (familia), 55.
Banū Dīnār (familia), 155.
Banū Fūrtiš (familia), 155.
Banū Ḥasan (familia), 35.
Banū Ḥawṭara (familia), 18.
Banū Hilāl (familia), 50, 155.
Banū Ḥudayr (familia), 80.
Banū Irmiyyān (familia), 38.
Banū Jaṭṭāb (familia), 24.
Banū Layṭ (familia), 28.
Banū l-Šāma (familia), 155.
Banū Midrār (familia), 174.
Banū Nāṣiḥ (familia), 27, 29.
Banū Qasī (familia), 23, 24.
Banū Salama (familia), 119, 120.
Banū Ṯābit, 155, 157.
Banū Wānsūs (familia), 27, 31, 33.
Banū Zīrī (familia), 36.
Banū Zuhr (familia), 205.
Baqī b. Majlad, 19, 34, 68, 81, 115, 118, 120, 140, 158, 168, 175.
Bāqillānī, al-, 171.
Baššār *el Ciego*, 164.
Bazīʿ, 25.
Bujārī, al-, 171.
Bulliett, R., 22, 23.
Cagigas, Isidro de las, 47.
Casius (conde), 23.
Cid, Rodrigo Díaz de Vivar, llamado el, 56.
Codera, Francisco, 173, 180.
Córdoba, Álvaro de, 51, 52.
Córdoba, Eulogio de, 51, 52, 53.
Ḏalfāʾ, al- (esposa de Almanzor), 186.
Davídiz, Sisnando, 55, 56.
Dioscórides, 58.
Ḏū l-Nūn al-Ijmīmī, 122.
Epalza, M. de, 55.
Fāʾiz al-Qurṭubī, 188.
Faraŷ b. Sallām, 201.
Fāṭima (hija de Mahoma), 139.
Fāṭima bint Muḥammad b. ʿAlī al-Lajmī, 188.
Fātin (eunuco), 45.
Faynān (favorita del emir Muḥammad), 208.
Fernando I, rey de León, 55, 56.
Fierro, M.I., 138, 145.
Flora, 53.
Gālib (general), 186.
García Gómez, Emilio, 40.
Gāzī b. Qays, al-, 167.
Gizlān (esposa de Muḥammad I), 87.
Granja, F. de la, 20.
Ḥabīb (esclavo), 45.
Ḥabīb b. al-Walīd, 42.
Ḥabīb b. Ziyād, al-, 83, 84.
Ḥafṣa al-Rakūnīya, 187.
Ḥakam I, al-, 26, 28, 29, 31, 44, 73, 91, 114, 139, 144.
Ḥakam II al Mustanṣir bi-llāh, al-, 19, 34, 35, 45, 76, 86, 98, 99, 100, 102, 110, 122, 123, 143, 154, 162, 163, 171, 174, 186.
Ḥakam b. Muḥammad b. Hišām, 123.
Ḥamdūna (poetisa), 187.
Ḥammād b. ʿAmmār, 129.
Ḥāmid b. al-Faraŷ al-Ṭāʾī, 129.
Ḥamdūn b. Basīl, 99.
Ḥanaš al-Ṣanʿānī, 65.
Ḥasday b. Šaprūt, 57, 58, 59.
Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, 140, 175, 197, 201.
Ḥassān b. Malik, 18.
Ḥimyarī, al-, 207.
Hišām I, 23, 80, 100, 175, 213.
Hišām II, 45, 72, 98, 127, 143.
Hišām b. Muḥammad b. Sulaymān, 104.
Hišām b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān, 172.
Huici Miranda, A., 194.
Ḥumaydī, al-, 31, 134, 160, 161, 164.
Ibn ʿAbbād, 38, 113.
Ibn ʿAbd al-Barr, 159, 161.
Ibn ʿAbdūn, 68, 189, 190, 193, 215.
Ibn Abī Zamanīn, 149.
Ibn al-Abbār, 18.
Ibn al-Aḥmar, *véase* Muḥammad b. Muʿāwiya b. ʿAbd al-Raḥmān.
Ibn al-ʿArabī, 113.
Ibn al-Faraḍī, 84. 106.

Ibn al-Fawwāl, 59.
Ibn al-Jaṭīb, 132.
Ibn al-Qazzāz, *véase* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz.
Ibn al-Qurašīya, 185.
Ibn al-Qūṭīya, 19.
Ibn al-Ṣaffār, *véase* Yūnus b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīṯ.
Ibn al-Ṭallāᶜ, 169.
Ibn ᶜAmmār, 176,
Ibn ᶜAṭīya, 169, 171.
Ibn ᶜAttāb, 183.
Ibn Bašīr, 109.
Ibn Baškuwāl, 93, 149.
Ibn Bassām, 45.
Ibn Buṭlān, 42.
Ibn Gabirol, 59.
Ibn García (escritor), 21, 22, 39.
Ibn García (juez cordobés), 20, 21.
Ibn Gizlān, *véase* al-Muṭarrif.
Ibn Ḥafṣūn, 26.
Ibn Ḥāriṯ, 119.
Ibn Ḥawqal, 202.
Ibn Ḥayyān, 21, 34, 35, 39, 44, 75, 127, 141, 191.
Ibn Ḥazm, 16, 25, 145, 156, 159, 161.
Ibn Jayr, 169.
Ibn Malūka, 50.
Ibn Mīqul, 128.
Ibn Mugīṯ, 182.
Ibn Nagrela, 37.
Ibn Quṣṭar, 59.
Ibn Razīn al-Tuŷībī, 194.
Ibn Sāra, 153.
Ibn Šuhayd, 195, 196.
Ibn Ṣumādiḥ, 61.
Ibn Ujt ᶜAbdūn, 142.
Ibn Ŷubayr, 110, 111, 112.
Ibn Ŷulŷul, 50, 205, 206, 207.
Ibrāhīm b. Ismāᶜīl al-Qabrī, 109, 124.
Ibrāhīm b. Masᶜūd b. Saᶜīd, *véase* Abū Isḥāq al-Ilbīrī.
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, 79, 115, 116, 118.
Idris, H.R., 183.
Íñigo Arista (familia), 24.
ᶜĪsā b. Dīnār, 67, 79.
Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra al-Tuŷībī, 150.
Isḥāqb, 80.
Ismāᶜīl b. Muḥammad al-Šaqundī, 39, 40.
Ismāᶜīl b. Muḥammad b. Ismāᶜīl al-lajmī, 152.
Iᶜtimād (favorita de al-Muᶜtamid), 186.
Jalaf b. ᶜAlī b. Nāṣir b. Manṣūr, 125.
Jalaf b. Muḥammad al-Anṣārī, 129.
Jalaf b. Saᶜīd, 124.
Jalaf b. Yaḥyā b. Gayṯ, 103.
Jalaṣa, llamado *al-Zāhid*, 125, 126.
Jālid, 18.
Jālid b. Yazīd b. Rūmān, 50.
Julián, conde don, 24.
Maᶜadd b. Ismāᶜīl, 214.
Mahdī, al-, 39.
Mahoma, 21, 66, 69, 73, 103, 121, 126.
Makkī, M., 122.
Makkī b. Abī Ṭālib, 129-130, 164, 165.
Māksan (hijo del rey Bādīs), 187.
Mālik b. ᶜAlī b. ᶜAbd al-Malik, 120.
Mālik b. Anas, 69, 82, 166, 167.
Maᶜmūn, al-, 198, 211.
Maqqarī, al-, 39, 143.
Marwān b. al-Ḥakam, 18.
Marwān b. Umayya, 153.
Marwān b. Ŷanāḥ, 59.
Maryam (esposa de Mahoma), 121.
Marŷān (favorita de ᶜAbd al-Raḥmān III), 87.
Maṣal b. Ḥamīd, 204.
Maslama b. Muḥammad b. Maslama, 107.
Molina, Luis, 17, 155.
Muᶜawwiḍ b. Dāᵓūd, 131.
Muḥammad (emir), 50, 54, 70, 82, 85, 87, 99, 139, 140, 174, 185, 197, 201, 206, 208, 213-215.
Muḥammad b. ᶜAbd al-Malik, 214.
Muḥammad b. ᶜAbd al-Salām al-Jušanī, 68, 81, 121, 158.
Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī ᶜĪsā, 28, 76, 80, 212.
Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Masarra, 120, 121, 122, 135, 141, 142.
Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Maslama, *véase* al-Muẓaffar.
Muḥammad b. Abī l-Ḥusām Ṭāhir, 108.
Muḥammad b. Aflaḥ b. Rustum, 174.
Muḥammad b. Aḥmad b. Fūrtiš, 155.

Muḥammad b. al-Ḥasan al-Āŷurrī, 149.
Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim, 32, 33.
Muḥammad b. ʿAttāb b. Muḥsin, 80.
Muḥammad b. Bašīr, 203, 204.
Muḥammad b. Dulayq, 125.
Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī, 101.
Muḥammad b. Hišām al-Mahdī, 127, 204.
Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl al-Jušanī, 125.
Muḥammad b. ʿĪsā b. ʿAbd al-Wāḥid al-Aʿšā, 101.
Muḥammad b. ʿĪsā b. Abī ʿUṯmān, 124.
Muḥammad b. Isḥāq, 90.
Muḥammad b. Jazarūn, 38.
Muḥammad b. Muʿāwiya b. ʿAbd al-Raḥmān, 160, 161.
Muḥammad b. Mūsā, 174.
Muḥammad b. Saʿdūn, 126.
Muḥammad b. Salama, 202, 212.
Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba, 75, 212.
Muḥammad b. Waḍḍāḥ, 25, 78, 81, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 137, 138, 140, 158, 175.
Muḥammad b. Yaḥyā al-Gāfīqī, 172.
Muḥammad b. Yaḥyā b. Aḥmad Ibn al-Ḥaḍḍā', 208.
Muḥammad b. Yaʿlā al-Magrāwī, 204.
Muḥammad b. Yazīd, 42, 81, 104.
Muḥammad b. Yūsuf, 90, 174.
Muḥammad b. Yūsuf b. al-Gāsil, 184.
Muḥammad b. Ziyād b. Muḥammad, 79, 80, 196.
Munḏir, al-, 42, 99.
Munḏir b. ʿAbd al-Raḥmān, *véase* Ibn al-Qurašīya.
Munḏir b. Saʿīd al Ballūṭī, 77, 124, 143, 144, 150.
Muqtadir, al-, 129.
Murtaḍā, al-, 36.
Mūsā b. Abī l-ʿĀfiya, 199.
Mūsa b. Fortún b. Qasī, 23.
Mūsā b. Muḥammad b. Ḥudayr, 213.
Mūsā b. Mūsā, 24.
Muṣḥafī, al-, 186.
Mustaʿīn, al-, 173.
Muʿtaḍid, al-, 38, 55.
Muʿtamid, al-, 186.
Muṭarrif, al- (hijo del emir Muḥammad), 185, 213.
Muʿtaṣim, al-, 191.
Muŷāhid, rey de Denia, 59, 154, 163, 174.
Muŷāhid al-ʿĀmirī, 21.
Muẓaffar, al-, 125, 172, 174, 180, 186.
Naḍar b. Salama, al-, 72.
Nāsiḥ, 29.
Nāṣir, al-, 214.
Naṣr (eunuco), 44, 88, 206, 207.
Nazhūn (poetisa), 187.
Nicolás (monje bizantino), 58.
Otón I, emperador de Alemania, 48.
Pérés, H., 190.
Qāḍī ʿIyāḍ, 169.
Qaḥtān, 15.
Qaʿnabī, al-, 168.
Qāsim b. Ṯābit, 157.
Qāsim b. Tammām, al-, 125.
Qūmis b. Antunyān, 54.
Rabī ʿb. Zayd, *véase* Recemundo.
Rāḍiya (esclava), 110.
Ramādī, al-, 190.
Rāzī, al- (familia), 174.
Recemundo (obispo), 48, 49, 57.
Ribera, Julián, 173.
Rubiera, M.ª J., 65, 187, 188, 193.
Šabṭūn, *véase* Ziyād b. ʿAbd al-Raḥamān.
Ṣāʿid al-Bagdādī, 163.
Saʿīd al-Jayr, 185.
Ṣāʿid b. Aḥmad, 59.
Saʿīd b. Sulaymān, 72, 90, 203, 204.
Saʿīd b. Yaḥyā b. Muḥammad b. Salama al-Ṭanūjī, 149.
Ṣāʿid de Bagdad, 163, 164.
Ṣāʿid de Toledo, 172.
Salama b. Umayya b. Wadīʿ, 107.
Sancho *el Graso*, rey de León, 57.
Sanchuelo (hermano de al-Muẓaffar), 186.
Šaqyā, 139.
Ṣaʿṣaʿ b. Sallām, 82.
Simonet, Francisco Javier, 47, 48.
Sulaymān (príncipe), 175.
Sulaymān al-Šaqqāq, 95, 96.
Sulaymān b. ʿAbd al-Gāfir, 127.
Sulaymān b. Aswad, 75, 199.
Sulaymān b. Ḥassān, *véase* Ibn Ŷulŷul.
Sulaymān b. Ibrāhīm b. Hilāl, 66.

Ṣumayl b. Ḥātim, al-, 19, 20.
Talīd (eunuco), 45.
Taltīt, 29.
Tammām b. Aḥmad b. ʿĀmir, 215.
Ṭarab (esclava), 42.
Ṭarūb (esposa de al-Ḥakam I), 44.
Teodomiro, señor de Murcia, 24.
Terés, Elías, 16, 29, 30, 175.
Toda, reina de Navarra, 57.
ʿUbayd Allāh, 28, 79, 167, 168.
ʿUḏrī, al-, 191.
ʿUmar b. al-Jaṭṭāb, 73, 74, 76.
ʿUmar b. Ḥafṣūn, 26, 76, 139.
ʿUmar b. Muḥammad b. Ibrāhīm, 171.
Umayya b. Yazīd b. ʿAbd al-Raḥmān, 18.
Umm al-Ḥasan, 33, 34.
Umm al-ʿUllū, 187.
Umm Salama (esposa de Muḥammad I), 87.
ʿUtbī, al-, 158.
ʿUṯmān b. Saʿīd b. ʿUṯmān, 108, 156.
Vallvé, J., 65.
Vernet, J., 78.
Walīd b. ʿAbd al-Raḥmān b. Gānim, 99.
Wallāda (poetisa), 191.
Wanšarīsī, al-, 183.
Ŷaʿfar b. ʿAlī b. Ḥamdūn, 198.
Ŷaʿfar b. Yaḥyā b. Muzayn, 83.
Ŷāḥiẓ, al-, 201.
Yaḥyā b. ʿAlī b. Ḥammūd, 36.
Yaḥyā b. Bukayr, 168.
Yaḥyā b. Kaṯīr, 28.
Yaḥyā b. Maʿmar, 68, 78, 89.
Yaḥyā b. Qāsim b. Hilāl, 114.
Yaḥyā b. Yaḥyā, 28, 69, 79, 80, 150, 167, 168, 204.
Ŷawād, 50.
Ŷumāhir b. ʿAbd al-Rahmān, 132.
Yumn b. Rizq, 126, 141.
Yūnus b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīṯ, 132, 133, 165.
Yūnus b. Aḥmad al-Ḥarrānī, 206.
Yūsuf al-Fihrī, 208.
Yūsuf b. Nagrīlla, 61, 62.
Yūsuf b. Tāšfīn, 40.
Zāwī, b. Zīrī, 36, 37.
Zaynab (poetisa), 187.
Ziryāb (músico), 80, 212, 213.
Ziyād al-Muʾaddib, 187.
Ziyāb b. ʿAbd al-Raḥmān, 74, 79, 115, 167.
Zubaydī, al-, 26.

ÍNDICE TOPONÍMICO

África, 12, 27, 34, 40, 42, 66, 73, 103, 106, 130, 139, 154, 158, 162, 167, 174, 194, 199, 208.
Alamín, 104.
Alejandría, 110.
Algarve, 16.
Algeciras, 16, 28, 29, 30, 90, 157.
Almería, 46, 61, 172, 191, 207.
Alpujarra, 16.
Antioquía, 159.
Arábiga (península), 15, 73, 106, 109, 110, 158, 159.
Aragón, 16, 23.
Arcos, 38.
Argelia, 139.
Ascalón, 159.
Badajoz, 16, 83, 104, 172.
Baena, 16.
Bagdad, 58, 71, 108, 134, 158, 159, 161, 163.
Barcelona, 73.
Basora, 159, 161, 162, 171, 201.
Beirut, 159.
Béjar, 16.
Bīra, 151.
Bizancio, 58.
Cabra, 90.
Calatrava, 184.
Carmona, 36, 44.
Cercano Oriente, 158.
Ceuta, 24, 34, 40, 125.
Coimbra, 55, 56.
Córdoba, 16, 18, 20, 23, 28, 31, 33, 35, 38, 44, 45, 49-51, 54, 57, 58, 66, 68, 70-72, 75, 76, 78, 80-91, 95, 98-100, 102, 103, 121, 127-131, 133, 140-143, 149-151, 153, 157, 163, 165, 171, 172, 174, 178, 183, 186, 190, 191, 197, 199, 201, 203, 204, 206, 210, 211, 213, 214.
Damasco, 16, 18, 42, 71, 158, 159, 161.
Denia, 21, 46, 59, 154, 157, 164, 188.
Écija, 26, 27, 87, 157.
Egipto, 17, 106, 109, 110, 122, 123, 126, 134, 158, 160, 165, 171, 174, 188, 202.
Elvira, 16, 18, 25, 28, 48, 49, 125, 151, 157.
Emesa, 16, 159.
España, 47, 48, 122.
Granada, 12, 25, 36, 38, 59, 60, 61, 62, 152, 182, 198.
Guadalajara, 157, 174.
Guadalquivir (río), 189, 213.
Guardamar, 82.
Ḥiŷāz, 158.
Huesca, 120.
Ifrīqiya, 158, 174, 214.
Ijmīn, 122.
India, 160, 161.
Irán, 49.
Iraq, 106, 110, 123, 159, 160, 163, 202.
Jaén, 16, 19, 28, 57, 157.
Jerusalén, 48, 159.
Jordán (río), 16.
Jurasán, 159.
Kufa, 159.
León, 55, 57.

Lérida, 125.
Lucena, 16.
Llano de los Pedroches, 124, 203.
Madīnat al-Zahrā', 76, 90, 165.
Magrib, 30, 134, 194.
Mahdīya-al, 171.
Málaga, 37.
Mallorca, 128.
Marchena, 149.
Martos, 53.
Marŷ Rāhiṭ (batalla), 18.
Meca (La), 33, 42, 70, 105-110, 112, 149, 158, 159, 162, 165, 171, 202.
Medina, 106, 121, 158, 166.
Mediterráneo (mar), 12.
Mérida, 31, 33, 157.
Monastir, 104.
Morón, 26.
Mosul, 163.
Muqaṭṭam (monte), 126.
Murcia, 16, 24, 46.
Mzab, 139.
Navarra, 57.
Niebla, 16.
Omán, 162.
Oriente, 15, 17, 18, 26, 28, 29, 30, 34, 43, 52, 71, 93, 106, 107, 108, 114, 117, 121, 122, 123, 126, 130, 134, 135, 136, 140, 148, 149, 152, 159, 160, 161, 163, 167, 171, 188, 194, 200, 201.
Oriente Medio, 66.
Oriente Próximo, 12.
Palestina, 16.
Pamplona, 57.
Pechina, 28, 142, 192, 193, 202, 207.
Qālīqalā, 163.
Qayrawān, al-, 106, 123, 158, 164, 171.
Qinnasrīn, 16.
Reyyo, 16.
Ronda, 43, 113.
Ṣanᶜā', 159.
Santarén, 153.
Sevilla, 16, 25, 38, 44, 55, 60, 82, 145, 149, 152, 153, 186, 189.
Sfax, 171.
Sidonia, 16, 28, 29, 30, 87.
Siria, 106, 110, 159, 174.
Siŷilmāsa, 174.
Tablada, 44.
Tāhart, 174.
Talavera, 16.
Tiro, 161.
Toledo, 28, 55, 56, 65, 104, 125, 129, 144, 157, 184, 198.
Transoxiana, 159.
Túnez, 104, 106, 158, 171.
Turquía, 163.
Úbeda, 16.
Valencia, 46, 56, 188.
Yemen, 159, 202.
Ŷundaysābūr, 49.
Zaragoza, 59, 65, 101, 128, 155, 157.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.